اصول فلسفه
و
روش رئالیسم

جلد اول ـ دوم ـ سوم

نگارش:

استاد علامه سید محمدحسین طباطبائی

با مقدمه و پاورقی بقلم استاد شهید مرتضی مطهری

- اصول فلسفه و «روش رئالیسم»
- نویسنده: استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبائی
- مقدمه و پاورقی: بقلم استاد شهید مرتضی مطهری
- چاپ و صحافی: شرکت افست «سهامی عام»
- تیراژ: پنجاه هزار نسخه

- حقوق چاپ متعلق به‌نویسنده است.

فهرست	صفحه

مقدمه «جلد اول» ۵_۲۲

مقالهٔ اول:

فلسفه چیست؟ ۲۵_۳۱
خاتمه مقاله ۳۲_۳۷

مقالهٔ دوم:

فلسفه و سفسطه (ره‌آلیسم و ایده‌آلیسم) ۴۱_۶۶

مقالهٔ سوم:

علم و ادراك ۶۹_۹۸

مقالهٔ چهارم:

ارزش معلومات «مقدمه» ۱۰۱_۱۳۲
علم و معلوم ـ ارزش معلومات ۱۳۳_۱۶۲
مقدمه «جلد دوم» ۱۶۳_۱۶۵

مقالهٔ پنجم:

پیدایش کثرت در ادراکات ۱۶۹_۱۸۶
پیدایش کثرت در علم و ادراك ۱۸۷_۲۶۵

مقالهٔ ششم

ادراکات اعتباری «مقدمه» ۲۶۹_۲۷۹
اعتباریات و علوم حقیقیه یا اندیشه‌های پنداری ۲۸۱_۳۴۲
ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه بآنها یا... ۳۴۳_۳۴۸
مقدمه «جلد سوم» ۳۴۹_۳۵۱

مقالهٔ هفتم:

واقعیت و هستی اشیاء «مقدمه» ۳۵۵_۳۶۶
واقعیت و هستی اشیاء ۳۶۷_۴۰۳

فهرست

صفحه

مقالهٔ هشتم:

ضرورت و امکان «مقدمه» ۴۰۷ـ۴۳۶
ضرورت و امکان ۴۳۷ـ۴۸۶

مقالهٔ نهم:

علت و معلول ۴۸۹ـ۵۴۸

بسمه تعالی

مقدمه

درمیان همهٔ مقدسات بشر «دانش» یگانه چیزی است که همهٔ افراد، از هرنژادی و تابع هرطریقه و مسلکی آنرا مقدس میشمارند و برفعت و عظمت و تقدس آن اعتراف دارند و حتی نادان‌ترین نادانها نیز دانش را از آن جهت که دانش است کوچك نمی‌شماره و شایستهٔ تحقیر نمیداند.

محبوبیت و احترام دانش نه تنها از آنجهت است که بهترین ابزار زندگی است و در مبارزه حیاتی بانسان نیرو میدهد و توانائی می‌بخشد و تسلط او را برطبیعت مستقر میسازد، زیرا اگر چنین بود میبایست انسان با آن چشم بدانش نگاه کند که هر ابزار و وسیلهٔ کار دیگری را می‌بیند.

تاریخ علم مقرون برنجها و محرومیتها و مصائب و متاعبی است که دانشمندان در راه کسب علم تحمل کرده‌اند و زندگی مادی را برخویش تلخ ساخته‌اند و اگر علاقه‌مندی انسان بدانش تنها بمنظور رفع حوائج مادی زندگی بود پس اینهمه از خودگذشتگیها و صرفنظرکردن از عیش‌ولذتها و خوشیهای زندگی در راه علم چرا؟. پیوند علم با روح بشر بالاتر از این پیوندهای پست و حقیری است که ابتداء تصور میرود.

دانش بهراندازه که یقینی‌تر و شکننده‌تر شك و ریب و جهالت باشد و بهر اندازه که کلی‌تر و عمومی‌تر و پرده بزرگتری را بالا بزند اهمیت و مطلوبیت بیشتری دارد.

***

درمیان همه مجهولاتیکه انسان آرزوی دست یافتن بآنها را دارد یکرشته از مسائل است که از این لحاظ در درجه اول اهمیت قرار دارد و آنها همان مسائل مربوط به نظام کلی عالم و جریان عمومی‌امور جهان و رمز هستی و راز دم‌میباشد.

انسان خواه از عهده برآید و خواه برنیاید نمیتواند از کاوش و فعالیت فکری درباره آغاز و انجام جهان، مبدأ و غایت هستی، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، متناهی و نامتناهی، علت و معلول، واجب و ممکن و آنچه از این قبیل است خودداری کند. و همین خواهش فطری است که فلسفه را برای بشر بوجود آورده است.

فلسفه سراپای هستی را جولانگاه فکر بشر قرار میدهد و عقل و فکر انسانرا

برروی بال وپرخود مینشاند و بسوی‌عوالمی که‌منتهای آرزو و غایت اشتیاق انسان سیر در آنعوالم است پرواز میدهد.

تاریخ فلسفه با تاریخ فکر بشر توأم است لهذا نمیتوان یکقرن و زمان معین و یایك منطقه و مکان معین را بعنوان مبدأ و منشأ اصلی پیدایش فلسفه در روی زمین معرفی‌کرد. بشر بحکم‌خواهش‌فطری‌خویش هروقت و در هرجاکه مجال‌وفرصتی برای‌تفکر پیداکرده‌است ازاظهار نظر درباره نظام‌کلی عالم خودداری نکرده‌است‌وتا آنجا که تاریخ میتواند نشان بدهد در بسیاری از نقاط جهان مانند مصر و ایران و هندوچین و یونان فلاسفه و مفکرین بزرگ ظهور کرده‌اند و مکاتب فلسفی مهمی بوجود آورده‌اند و از دوره‌هائیکه فاصله تاریخی زیادی با ما ندارد و دست تطاول ایام نتوانسته است تمام آثار آندوره‌ها را محو کند-کم‌وبیش آثار فلسفی باقی مانده است.

از آثار دوره‌های بالنسبه قدیم از همه بیشتر و بهتر آثار نهضت عظیم علمی و فلسفی یونان که‌تقریباً از دوهزار و ششصد سال قبل آغاز میشود باقی مانده است زیرا از آنوقت تاکنون فترتی که موجب محو و نابودی کلی آن آثار بشود حاصل‌نشده است.

آن نهضت فکری که در کرانه‌های آسیای صغیر و یونان پدید آمد، در اسکندریه تعقیب شد هنگامیکه حوزه اسکندریه و آتن رو به‌نابودی واضمحلال کلی میرفت و ژوستی‌نین امپراطور روم شرقی درسال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل دانشگاهها و بستن درهای مدارس آتن و اسکندریه را داد و دانشمندان از بیم متواری شدند و حوزه‌های تدریس و تعلیم بهم‌خورد، دریك قطعه دیگر جهان نهضت دیگری با طلوع نیر اسلام آغاز شد و مقدمات مدنیت جدید و عمیق دیگری فراهم آمد.

در اثر تشویق و تجلیلی که از طرف پیشوای عظیم‌الشأن اسلام و اولیاء بزرگواران دین از مقام دانش و دانشجوئی شد شعله طلب‌علم دو مرتبه در دلها روشن گشت تا آنکه تمدن وسیع و عظیم اسلامی بوجود آمد، رشته‌های مختلف علوم تدوین و تنظیم شد، کتابها از زبانهای مختلف و بیش از همه کتب یونانی ترجمه شد، مدارس و دانشگاهها از نو تأسیس گشت، کتابخانه‌ها پدید آمد، شهرهای‌بزرگ کشور پهناور اسلامی مهد علوم و محل آمدوشد محصلین گشت، از اروپای فعلی و سایر نقاط جهان محصلین‌بکشورهای اسلامی اعزام شد، تاآنکه‌بالاخره پس ازگذشتن چند قرن تحول جدید اروپا پدید آمد ودر عالم علم ودانش رخ داد آنچه رخ داد.

ولی چیزیکه ازنظر تاریخ مسلم است اینست که یونان قدیم نیز سرمایه‌های اصلی معلومات خویش را مدیون مشرق‌زمین است و دانشمندان بزرگ آنجا مسافرتها بمشرق کرده‌اند و از اندوخته‌های دانشمندان شرقی بهره‌مند گشته و پس از عودت، در وطن خود منتشر ساخته‌اند. ما نمیخواهیم در اینمقدمه بمعرفی فلسفه باستانی مشرق و مقدار بهره‌ایکه یونان باستان از آن برده‌است و یا معرفی فلسفه ده‌قرن پیش اسلامی و میزان استفاده‌ئیکه اروپای جدید از آن‌کرده‌است و یابحث در

مقدار میرا آنیکه از یونانیان بمسلمین رسید و تحولاتیکه در دوره اسلامی پیداکرد و اینکه مسلمین فلسفه یونان را بچه صورتی درآوردند و چه اندازه از خود برآن افزودند بپردازیم، زیرا علاوه براینکه اگر بنا شود از روی سند و تحقیق در این موضوعات قضاوت شود احتیاج بصرف وقتهای زیاد و نوشتن کتابهای مستقل دارد، با موضوع کتاب حاضر ارتباط زیادی ندارد.

آنچه باکتاب حاضر (نسبتاً) ارتباط بیشتری دارد و بعلاوه کمتر درباره آن گفتگو شده‌است یك معرفی اجمالی از فلسفه اسلامی از سه قرن‌ونیم پیش تاکنون است‌که متأسفانه کماهوحقه هنوز در جهان معرفی نشده است وقهراً از طرف طبقه جوان و تحصیل‌کرده‌های جدید خودمان نیزکه معمولا اطلاعاتشان دراین زمینه‌ها از طرق اروپائی است توجهی که میبایست بآن نشده است.

این فلسفه که‌موسوم است به «حکمت متعالیه» بوسیله صدرالمتألهین شیرازی مشهور به ملاصدرا در قرن یازدهم هجری تأسیس شد و از آن ببعد محور تمام تعلیمات فلسفی‌در ایران تحقیقاتی بود که این دانشمند در مسائل مهم فلسفی بعمل آورده است.

تحقیقات صدرالمتألهین بیشتر در فلسفه اولی و حکمت الهی است. ملاصدرا آنچه در این زمینه از قدماء یونان و بالاخص افلاطون وارسطو رسیده بود و آنچه حکماء بزرگ اسلامی ازقبیل فارابی و بوعلی و شیخ‌اشراق و غیرهم توضیح داده بودند یا از خود افزوده بودند و آنچه عرفاء بزرگ با هدایت ذوق و قوت عرفان یافته بودند بخوبی هضم کرد واز نو اساس جدیدی را پی‌ریزی کرد و آنرا براصول و قواعدی محکم و خلل‌ناپذیر استوار کرد واز جنبه استدلال و برهان مسائل فلسفه را بصورت قواعد ریاضی درآورد که هریك ازدیگری استخراج واستنباط می‌شود و باینوسیله فلسفه را از پراکندگی طرق‌استدلال بیرون آورد.

از زمان ارسطو که برخلاف نظریات استادش افلاطون قیام کرد پیوسته دو مکتب ودو مشرب فلسفی بموازات یکدیگر سیر میکرد که افلاطون وارسطو هریك نماینده یکی از این دو مشرب فلسفی بودند و در هر یك از دوره‌ها هریك از این دو مشرب فلسفی پیروانی داشتند، در میان مسلمین نیز ایندو مشرب بنام مشرب‌اشراق و مشرب مشاء معروف بود و دوهزار سال مشاجرات فلسفی بین این دو دسته چه در یونان و چه در اسکندریه و چه در میان مسلمین و چه در اروپای قرون وسطی ادامه داشت ولی صدرالمتألهین با اساس جدیدیکه از نو پی‌ریزی کرد باین مشاجرات دوهزار ساله خاتمه داد بطوریکه بعد از او دیگر مکتب اشراق و مکتب مشاء درمقابل یکدیگر معنا ندارد و هرکس که بعد از وی آمده و بفلسفه وی آشنائی پیدا کرده مشاجرات دوهزار ساله اشراقی و مشائی را خاتمه یافته دیده است.

فلسفه صدرالمتألهین علاوه برآنکه از جنبه‌هائی بدیع و بیسابقه است نتیجه زحمات هشتصدساله محققین بزرگی است که هریك از آنها در جلوبردن فلسفه سهیم هستند. با همهٔ این احوال مطابق گواهی خاورشناسان متأسفانه تاالان که تقریباً

چهار قرن از بدو پیدایش این فلسفه می‌گذرد هنوز در اروپا یك معرفی صحیحی ولو اجمالا از آن نشده است.

پروفسور ادوارد برون مستشرق معروف انگلیسی متوفی درسال ۱۳۰۴ هجری شمسی که عمر خویش را صرف مطالعه درباره ایران و تاریخ ایران کرده است در جلد چهارم تاریخ ادبیات ایران میگوید: «باوجود شهرت ورواج فلسفه ملاصدرا در ایران فقط دو خلاصه سطحی و ناقص از طریقه فلسفی او در السنه اروپائی دیده‌ام. کنت‌گوبینو چند صفحه راجع بعقائد ملاصدرا نگاشته اما معلومات او ظاهراً بالتمام از درس شفاهی معلمینش (درایران) ماخوذ بوده و معلمین هم علی‌الظاهر اطلاع کاملی نسبت بآن عقاید نداشته‌اند. گوبینو در پایان شرحیکه راجع بملاصدرا نوشته گوید طریقه حقیقی ملاصدرا عیناً متخذ از ابوعلی‌سینا است در صورتیکه صاحب روضات‌الجنات راجع بملاصدرا مینویسد کان... منقحاً اساس الاشراق بسالا مزید علیه و مفتحا ابواب الفضیحة علی طریقةالمشاء والرواق. تعریف مختصرتر ولی جدی‌تر و صحیح‌تر که از مذهب ملاصدرا نموده‌اند آنستکه شیخ محمد اقبال (دکتر اقبال پاکستانی) کرده است».

ایضاً ادوارد برون در همـــان کتـــاب مینویسد «مشهورترین کتب ملاصدرا اسفار اربعه و شواهدالربوبیه است» و در پاورقی تذکر میدهد که «کنت‌گوبینو در معنای اسفار که جمع سفر «یعنی کتاب» است اشتباه کرده و آنرا جمع سفرگرفته». درکتاب مذاهب و فلسفه‌های آسیای وسطی صفحه ۸۱ مینویسد: «ملاصدرا چندکتاب دیگر راجع بمسافرت (سفرنامه) نوشته است.»

کتابیکه مرحوم اقبال پاکستانی بزبان انگلیسی هنگام تحصیل در دانشگـاه کمبریج بنام توسعه حکمت در اسلام منتشر کرده است بدست نیامد ولی قدر مسلم اینست که بسیار مختصر و ناچیز بوده است.

این دو نفر (کنت‌گوبینو ــ ادوارد برون) از مستشرقین بزرگ بشمار میروند. دانشمند متتبع مرحوم شیخ محمدخان قزوینی‌که خود در حدود سی‌سال درکتابخانه‌های مختلف اروپا مشغول مطالعه بوده‌است و با بسیاری از خاورشناسان رابطه نزدیك و صمیمی داشته است در مقاله‌ای که در مجله ایرانشهر چاپ برلین بمناسبت فوت ادوارد برون منتشر کرده و جزء «بیست مقاله» ایشان ضبط شده است درباره ادوارد برون میگوید «مابین مستشرقین اروپاوامریکا هیچکس اینهمه زحمت درباره ادبیـات ایران نکشیـده است و مخصوصاً بـادبیات و ذوقیات و معنویات ایـران یعنی بافکـار حکما و عـرفا و ارببـاب مذاهب این مملکت ایـن انـدازه محبت خالص و صمیمی از اعماق قلب نداشته است» ایضاً در همان مقاله راجع بکنت‌گوبینو مینویسد «وی از نویسندگان بسیار مشهور فرانسه است و صاحب‌تألیفات در مواضـع فلسفی و اجتماعی ومذهبی و تاریخی و غیره و مؤسس طریقه مخصوصی است از فلسفهٔ تاریخ معروف به «گوبینیسم» که مخصوصاً در آلمان پیروان زیاد دارد وی در سنوات ۱۲۷۱ــ۱۲۷۴ (هجری قمری) بسمت نیابت اول سفارت فرانسه در طهران

و در سنوات ۱۲۷۸ـ۱۲۸۰ بسمت وزیر مختاری همان دولت در همان شهر اقامت داشته است».

چنانکه ملاحظه میفرمائید یکی از این دومستشرق بزرگ صدرالمتألهین را تابع مکتب مشاء معرفی میکند و دیگری درمقام رد قول او بمسطورات یکی ازکتب تواریخ و تراجم (روضات‌الجنات) استناد میکند یکی میگوید اسفار سفرنامه است دیگری میگوید اسفار جمع سفر بمعنای کتاب است و اگر ایندونفر شخصاً ورق اول اسفار را مطالعه کرده بودند میدانستند که اسفار نه‌جمع سفر است و نه سفرنامه است.

آن معلم شقاقی که ادوارد برون میگوید که به گوبینو در ایران فلسفه ملاصدرا را تعلیم میکرده است علی‌الظاهر یکنفر یهودی بوده است بنام ملالاله‌زار و باکمك و معاونت او بوده که رساله گفتار دکارت را بفارسی ترجمه کرده است.

گوبینو در همان کتاب درضمن شرح حال صدرالمتألهین از استاد وی فیلسوف عظیم‌الشأن میرمحمد باقر داماد بعنوان یکنفر «دیالکتیسین» (جدلی) یاد میکند. و پس از آنکه رفتن ملاصدرا را بدرس میرداماد باشاره شیخ بهائی نقل میکند بنتیجه تحصیلات ملاصدرا نزد میرداماد اینطور اشاره میکند «و پس از چند سال بفصاحت و بلاغتی که در او سراغ داریم رسید».

غرض ما انتقاد از روش مستشرقین نیست زیرا این انتظار بی‌جائی است از ما که از افراد ملل بیگانه توقع داشته باشیم که آنها بیایند و مثلا فلسفه و علوم یا مذهب یاادبیات یا تاریخ ما را توضیح دهند و بجهان معرفی کنند. در زبان عربی اینمثل معروف است **ماحك ظفری مثل‌ظفری** یعنی هیچ چیزی مانند سرانگشت خودم پشتم را خارش نمیدهد. اگرمردمی راستی علاقه‌مندباشندکه خود را بشناسانند و تاریخ یا ادبیات یا مذهب یا فلسفه خود را بجهانیان معرفی کنند، تنها راهش اینست که اینکار بوسیله خودشان انجام بگیرد. افراد ملل بیگانه اگر فرضاً باکمال بی‌غرضی و علاقه‌مندی دست باینکار بزنند بالاخره در اثر عدم آشنائی کامل گرفتار اغلاط و اشتباهات بزرگی میشوند چنانکه صدها از این اشتباهات در مورد بیان تاریخ یا معرفی آداب و عادات سادهٔ رسمی رخ داده است تا چه رسد بفلسفه که تخصص فنی لازم دارد و تنها دانستن زبان و مراجعه بکتب کافی نیست.

برای کسانیکه بعملیات خاورشناسان اعتقاد راسخ دارند بعنوان نمونه این قسمت را نقل میکنیم ـ همین کنت‌گوبینو سابق‌الذکر که در زمان ناصرالدینشاه در ایران اقامت داشته و زبان فارسی را خوب تکلم میکرده در کتابیکه بنام «سه سال در ایران» بزبان فرانسه منتشر کرده و بفارسی ترجمه شده است آنجا که کیفیت احوالپرسی ایرانیان را شرح میدهد میگوید «پس از آنکه شما و صاحبخانه و جمیع حضار نشستید شما بطرف صاحبخانه رو میکنید و میگوئید آیا بینی شما قربه است؟ صاحبخانه میگوید در سایه توجهات باریتعالی بینی من قربه است بینی شما چطور؟... من در بعضی مجالس دیده‌ام که حتی پنجمرتبه این را از یکنفر

سؤال کرده‌اند واو پاسخ داده است وحتی شنیدم در توصیف... (یکی از علماء تهران) میگفتند که‌از بزرگترین خصائلش این بود که وقتی بملاقات یکی از بزرگان میرفت نه‌تنها در خصوص بینی وی و متعلقان وی پرسش مینمود بلکه راجع به‌بینی تمام نوکرها و حتی دربان استفسار میکرده.

ملاحظه کنید که اینمرد در اثر عدم آشنائی کامل به‌تعبیرات زبان فارسی و گمان اینکه در جملهٔ «دماغ شما چاق است؟» منظور از کلمه دماغ، بینی و منظور از چاقی، فربهی است دچار چه اشتباهی شده و بچه صورت مسخره‌آمیزی آنرا نقل کرده است.

قطعاً کنت گوبینو در بیان اینجمله غرض سوئی نداشته و تنها عدم آشنائی کامل به تعبیرات فارسی او را باین اشتباه انداخته است.

وقتیکه در مقام معرفی آداب و عادات رسمی اینگونه اشتباهات رخ میدهد در مورد افکار فلسفی چه انتظاری میتوان داشت. ماميدانیم در خود ایران که مهد پرورش افکار کسانی مانند بوعلی و صدرالمتألهین است در تمام دوره‌ها فضلائیکه مایل بودند بآن افکار آشنائی کامل پیدا کنند سالها از عمر خویش را صرف‌اینکار میکردند آخر کار در میان هزاران محصل فقط افراد معدودی بودند که واقعاً از عهده اینکار برمیآمدند و غالباً عدهٔ آنها از عدد انگشتان یکدست تجاوز نمیکرد.

بنابراین چگونه ما میتوانیم اطمینان پیدا کنیم که فلسفه ده‌قرن پیش اسلامی وافکار ابن‌سینا مثلا همانطور که مفهوم شاگردان خودشان بوده در ترجمه‌هائیکه از آنها شده است منعکس گردیده است.

***

مقارن زمانیکه صدرالمتألهین در ایران مشغول زیر وروکردن فلسفه و ریختن طرح جدیدی بود (قرن یازدهم هجری و شانزدهم میلادی) در اروپا نیز جنبش علمی و فلسفی عظیمی که مقدماتش از چند قرن پیش از آن فراهم شده‌بود پدید آمد ودرست همان زمانیکه صدرالمتألهین در حال انزوا و خلوت بتفکر و ریاضت پرداخته بود و مدتی کوهستان قم را برای اینکار انتخاب کرده بود تابهتر بتواند افکار وسیع خویش را برشته تحریر درآورد، در اروپا دکارت فرانسوی نغمه جدیدی از خود ساز کرد، ربقهٔ تقلید قدما را از گردن خویش دور افکند و راه نوی پیش گرفت و چندین سال در گوشه‌ای از هلاند انزوا و گوشه‌نشینی اختیار کرد و فارغ از امور زندگانی روزگار خویش را وقف امور علمی کرد.

از زمان دکارت ببعد اروپا بسرعت سرسام‌آوری بکشفیات علمی نائل گشت. در تمام رشته‌های علمی طریق تحقیق عوض شد و مسائل جدیدی پدید آمد. علاوه بردانشمندانیکه در رشته‌های علوم طبیعی و ریاضی پیدا شدند، فلاسفه بزرگی نیز مریك پس از دیگری ظهور کردند و فلسفه را وارد مراحل تازه‌ئی کردند.

در فلسفه جدید اروپا بمسائلی که سابقاً در قرون وسطی مورد توجه بود

کمتر توجه میشود ودر عوض یك عده مسائل جدید که‌کمتر مورد توجه قدما بود مطرح میشود.

در اروپا از زمان دکارت تا عصر حاضر مکاتب فلسفی گوناگونی پدیدآمده هردسته پیرو یك مکتب خاصی شده‌اند. برخی بفلسفه تعقلی پرداخته‌اند وبرخی دیگر از دریچه علوم تجربی بفلسفه نظر کرده‌اند. بعضی مسائل فلسفه اولی و حکمت الهی را قابل بحث و تحقیق دانسته و دراین زمینه آراء و نظریاتی ابراز داشته‌اند و بعضی دیگر مدعی شده‌اند که اساساً بشر از درك اینمسائل عاجز است و آنچه تاکنون نفیاً یا اثباتاً درایزمینه گفته شده بلادلیل بوده است. گروهی در عقاید خود الهی شده‌اند و گروهی مادی.

رویهمرفته در آن فنی که از قدیم بعنوان «فلسفه حقیقی» یا «علم اعلی» شناخته شده است یعنی فن تحقیق در نظام کلی عالم و توضیح سراپای هستی، در اروپا چه در قرون وسطی و چه در دوره جدید پیشرفت قابل ملاحظه‌ای حاصل نشده است و یك سیستم قوی و قانع‌کننده‌ای که فلسفه را از تشتت و تفرق و پراکندگی نجات بخشد بوجود نیامده وهمین امر موجب پیدایش مشربهای ضدو نقیض در اروپاشده است و آنچه هم از تحقیقات اروپائی قابل ملاحظه و شایسته تحسین و تمجید است و بنام مسائل فلسفی معروف است در حقیقت مربوط‌بفلسفه نیست بلکه مربوط به‌ریاضیات یا فیزیك یا روانشناسی است.

و الحق باید انصاف داد فلاسفه اسلامی کـه بیشتر همت خـویش را صرف تحقیق در این فن کرده‌اند خوب از عهده اینکار برآمده‌اند و فلسفهٔ نیمه‌کارهٔ یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند و با آنکه فلسفه یونان در ابتداء ورود در حوزه اسلامی مجموعاً بیش‌از دویست مسئله نبود در فلسفه اسلامی بالغ برهفتصد مسئله شده است و علاوه اصول ومبانی وطرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان بکلی تغییر کرده و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرده. این خصوصیت در فلسفه صدرالمتالهین کاملا هویدا است و باید انصاف داد که در اینجهت تقدم با دانشمندان اسلامی است. اینها مطالبی است که در ضمن این سلسله مقالات با اسناد و دلائل برخواننده محترم روشن خواهد گشت.

***

مدتی است که موج فلسفه اروپا بایـران هم رسیده و کـم وبیش رسالات فلسفی اززبانهای اروپائی بفارسی ترجمه شده است و شاید اولین نشریه فلسفی جدید بزبان فارسی ترجمه رساله گفتار دکارت است که در یك قرن پیش بوسیله کنت‌گوبینو ودستیاری بعضی ترجمه شده والبته بعدها هرچه بیشتر صیت علوم غربی پیچید نام علماء و فلاسفه غرب هم‌بیشتر برسر زبانها افتاد و بتدریج‌کتابها و رساله‌های بیشتری بزبان فارسی منتشر شد و عده‌ای هم از طریق رسالات و مجلات عربی از نظریات جدیدآگاه میشدند و بااینکه مدتی است‌که‌توجه علاقه‌مندان

جلب شده است که عقاید و آراء جدید در فلسفه قدیم وارد شود و بین نظریات جدید و نظریات فلاسفه اسلامی مقایسه شود متأسفانه تاکنون این منظور عملی نگردیده و از آن زمان تاکنون آنچه رسالات فلسفی نشر یافته یا صرفاً بسبک قدما بوده و احیاناً در مسائل مرتبط بطبیعیات و فلکیات هم که نظریات جدید بکلی مخالف آنها است باز از سبک قدیم پیروی شده و یا آنکه صرفاً جنبه نقل و ترجمهٔ نظریات جدید را داشته است. و چونکه طریق تحقیق و سبک ورود و خروج فلاسفه جدید با قدما اختلاف کلی دارد و از طرف دیگر بیشتر مسائلی که در فلسفه قدیم و بالخصوص در فلسفه صدرالمتألهین نقش عمده را دارد در فلسفه جدید کمتر بآنها توجه شده یا اصلا مورد توجه قرار نگرفته و در عوض مسائل دیگری در این فلسفه مطرح شده که قدما کمتر بآن توجه داشته‌اند یا اصلا توجه نداشته‌اند، از خواندن و مطالعه این دورشته کتب فایده و نتیجه‌ایکه منظور اهل فضل است حاصل نشده است.

از اینرو کتاب حاضر که جلد اول آن از نظر خوانندگان محترم میگذرد بهیچیك از دوسبك نگارش فلسفی که در بالا شرح داده شد نگارش نیافته.

این کتاب مشتمل بریکدوره مختصر فلسفه است. مهمات مسائل فلسفه را بیان میکند و سعی شده است که حتی‌الامکان ساده و عمومی فهم باشد تا جمیع اشخاصیکه ذوق فلسفی دارند باداشتن اطلاعات مختصری بفراخور حال خوداستفاده کنند و لذا از ذکر دلایل و براهین متعدد در هر مورد خودداری شده و برای اثبات هرمدعا ساده‌ترین راهها و بسیط‌ترین براهین انتخاب شده است.

در این کتاب در عین اینکه از تحقیقات گرانبهای هزار ساله فلسفه اسلامی استفاده شده است بآراء و تحقیقات دانشمندان بزرگ اروپا نیز توجه کامل شده.

دراین کتاب هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد وهم‌مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است مطرح میشود. و چنانکه درجای خود توضیح میدهیم در ضمن اینکتاب به‌قسمتهائی برخورد خواهد شد که در هیچیك از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپائی سابقه ندارد مانند معظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششم بیان شده است.

در مقاله ششم باطرز بی‌سابقه‌ای بنقادی دستگاه ادراکی وتمیز و تفکیك ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است در اینمقاله هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشان داده میشود و فلسفه از آمیزش با آنها برکنارداشته میشود وهمین آمیزش نابجا است که بسیاری از فلاسفه را از پادرآورده است.

در این کتاب در عین اینکه فلسفه حریم خود را حفظ کرده با علوم مختلط نمی‌شود، رابطهٔ فلسفه وعلم محفوظ مانده است ولی رابطه فلسفه با طبیعیات و فلکیات قدیم بکلی قطع شده ولذی الاقتضا از نظریات علمی جدید استفاده می‌شود.

***

مؤلف کتاب حاضر حضرت استاد علامه دام‌بقائه ــ که سالها از عمر خویش

را صرف تحصیل و مطالعه و تدریس فلسفه کرده‌اند واز روی بصیرت بآراء و نظریات فلاسفه بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بوعلی و شیخ اشراق و صدرالمتألهین و غیر هم احاطه دارند و بعلاوه روی عشق فطری و ذوق طبیعی افکار محققین فلاسفه اروپا را نیز بخوبی ازنظر گذرانیده‌اند ودر سنوات اخیر علاوه برتدریسات فقهی واصولی وتفسیری یگانه مدرس حکمت الهی در حوزهٔ علمیه قم میباشند و خود اینجانب قسمتی از تحصیلات فلسفی خود (الهیات شفای بوعلی) رااز محضر ایشان استفاده کرده است ـ سالها است دراینفکر هستند که بتألیف یکدوره فلسفه بپردازند که هم مشتمل برتحقیقات گرانمایه هزارساله فلسفه اسلامی باشد وهم آراء ونظریات فلسفی جدید مورد توجه قرار گیرد واین فاصله زیاد که بین نظریات فلسفی قدیم و جدید ابتداء بنظر میرسد واین دورا بصورت دوفن مختلف وغیر مرتبط بهم جلوه‌گر میسازد مرتفع شود و بالاخره بصورتی درآید که با احتیاجات فکری عصری بهتر تطبیق شود و مخصوصاً ارزش فلسفه الهی که جلودار آن دانشمندان اسلامی هستند و فلسفهٔ مادی درتبلیغات‌خود دوره آنرا خاتمه یافته معرفی میکند بخوبی روشن شود.

نشریات روزافزون فلسفی اخیر و توجه جوانان روشن‌فکر ما بآثار فلسفی دانشمندان اروپا که هرروز بصورت ترجمه یا مقاله ورساله در عالم مطبوعات ظاهر میشود واین خود نمایندهٔ روح کنجکاو و حقیقت‌جوی اینمردم است که از هزارها سال پیش سابقه دارد واز طرف دیگر انتشارات مجبور به‌تبلیغات سیاسی‌و حزبی فلسفه مادی جدید (ماتریالیسم دیالکتیك) بیش از پیش حضرت معظم‌له را مصمم نمود که در راه مقصود خود گام بردارند لهذا از چند سال پیش ابتداء به تشکیل یك انجمن بحث و انتقاد فلسفی مرکب از عده‌ای از فضلا مبادرت کردند و از دوسال‌ونیم پیش در آن انجمن بنابراین بود که حضرت معظم‌له در خلال هفته قسمتهائی تهیه میکردند و در جلسات انجمن که در هفته، دوشب بآن اختصاص داده شده بود قرائت میشد و هرکسی هرنظری داشت اظهار میکرد. واینجانب نیز تا یکسال ونیم پیش که در قم بود افتخار شرکت در آن انجمن را داشت وهنوز هم آن انجمن ادامه دارد و تاکنون چهارده مقالهٔ فلسفی کـه چهارتای آنهـا از نظـر خوانندگان محترم میگذرد نگارش یافته.

این روشی که حضرت معظم‌له آغاز کرده‌اند یك اقدام اساسی است وفلسفه رادر ایران وارد مرحله جدیدی میکند. محصلین فلسفه سابقاً اطلاعاتشان منحصر بود بآنچه در کتابهای معمولی تدریسی خوانده بودند ولی با آنکه چند سالی بیش از اقدامات حضرت معظم‌له نمیگذرد بسیاری از محصلین حوزه علمیه قم هستند که اطلاعات‌فلسفی نسبتاً جامعی دارند ومخصوصاً بمطالب و تئوریهای فلسفه مادی زیاد آشنا هستند و راههای مغلطهٔ آنرا بخوبی دریافته‌اند.

از ابتداء تنظیم اینمقالات علاقه‌مندان زیادی ازروی آنها نسخه برمیداشتند وحتی بعضی از اهل علم خارج حوزهٔ قم نیز که از موضوع آگاه‌شده بودند نسخه‌هائی

تهیه میکردند واینمقالات دست بدست میگشت تا آنکه‌در حدود یکسال‌ونیم پیش عده‌ای از علاقمندان تقاضا کردند که اینمقالات از همین حالا چاپ شود تامورد استفادهٔ عموم قرار گیرد و ضمناً متذکر شدند که با آنکه بزبان فارسی نوشته شده و سعی شده است حتی‌الامکان ساده باشد، برای فهم عمومی ثقیل است واحتیاج بتوضیحاتی دارد لهذا خوب است از این لحاظ تجدید نظری بشود. مقارن این احوال، مقدرات اینجانب را پس از پانزده سال اقامت واشتغال علمی در حوزهٔ قم بطهران کشانید. حضرت معظم‌له بواسطه کثرت مشاغل تدریسی و تالیفی فقهی واصولی‌و تفسیری وفلسفی اینکاررا بعهده اینجانب‌گذاشتند واینجانب نیز چندماه وقت خود را تاحدیکه سایر مشاغل اجازه میداد صرف این کار کردم و بتوضیح بعضی قسمتها واضافه‌کردن بعضی قسمتها (در مواردیکه بنظر خودم لزوم آنها را استنباط کردم) بضمانت شخص خودم پرداختم و بالاخره بهمین صورتی درآمد که ملاحظه میفرمائید.

اینجانب تاکنون بنوشتن پاورقی برای چهارمقاله ازاین سلسله مقالات‌توفیق یافته‌ام که با خود آن چهار مقاله بعنوان جلد اول کتاب از نظر خوانندگان محترم میگذرد وهمانطوریکه ملاحظه میفرمائید مقاله اول درمعرفی فلسفه است (فلسفه چیست؟) و سه‌مقاله دیگر در مسائل مربوط بعلم (ادراك) است که یکی بعنوان «رئالیسم و ایده‌ئالیسم» و دیگری بعنوان «علم وادراك» و سومی تحت عنوان «ارزش معلومات» نگارش یافته ــ سایر مقالاتیکه تاکنون از طرف مؤلف تنظیم‌شده از اینقرار است:

مقاله پنجم	پیدایش کثرت در علم
مقاله ششم	ادراکات اعتباریه
مقاله هفتم	مباحث وجود
مقاله هشتم	امکان و وجود ــ جبر و اختیار
مقاله نهم	علت و معلول
مقاله دهم	امکان وفعلیت ــ حرکت ــ زمان
مقاله یازدهم	حدوث وقدم ــ تقدم، تأخر، معیت
مقاله دوازدهم	وحدت و کثرت
مقاله سیزدهم	مهیت ــ جوهر و عرض
مقاله چهاردهم	خدای جهان و جهان (الهیات)

* * *

در ضمن این فصول و مقالات آراء بسیاری از دانشمندان قدیم و جدید چه الهی و چه مادی مورد بحث و انتقاد قرار گرفته و بعلت خاصی که بعداً گفته خواهد شد بمادیت جدید (ماتریالیسم دیالکتیك) بیشتر توجه شده و سعی شده است که تمام انحرافات این مکتب بطور وضوح نمایانده شود.

از زمانهای قدیم آراء و عقاید مادی مربوط بنفی علت اولی یا نفی غایت یا نفی تجرد روح در کتب فلسفه مطرح میشود ولی چیزیکه بحسب تاریخ مسلم است اینست که در میان پیشینیان هیچگاه یك مکتب مشخص مادی که بکلی منکر ماوراءالطبیعه باشد و وجود را مساوی ماده بداند پدید نیامده است و از زمانهای بسیار قدیم که بحثهای فلسفی وجود داشته گفتگو از عالمی ماوراءعالم‌طبیعت در میان بوده و البته تردیدی نیست که این بحثها ابتداء بسیار بسیط و ساده بوده بعدها بتدریج منطقی‌تر و برهانی‌تر شده و توسعه بیشتری پیدا کرده.

بطوریکه از کلماتیکه قدما نقل کرده‌اند برمیآید، نخستین بحثهای فلسفی را که صورت مکتب فلسفی بخود گرفته «هرمس» حکیم تنظیم نموده و هده‌ئی از فلاسفه که «هرامسه» خوانده میشوند در مکتب او تعلیم و تربیت یافته‌اند و چنانکه از کتاب علل منسوب به بلیناس برمیآید در آن عهد فلسفه بنام علل اشیاء نامیده میشده. پیروان این مکتب بوجود عالمی ماوراءعالم‌طبیعت قائل بوده‌اند.

پس از این دوره نظرهای فلسفی گوناگونی از ملطیین داریم، دوره ملطیین را میتوان دوره دوم تکامل فلسفه نامید، در این دوره نیز مطابق نقلهای تاریخی قدیم و جدید و آنچه در کتب فلسفه از عقاید و آراء آنها نقل شده گفتگو از عالمی ماوراءعالم طبیعت در میان بوده. همچنین یونانیین معاصر ملطیین یا متاخر از آنها تا زمان سقراط.

آنچه هم از فلاسفه هندوچین که معاصر ملطیین (قرن ششم قبل از میلاد) یا قبل از آنها بوده‌اند نقل شده است تقریباً همینطور است. بالاخره در میان پیشینیان یك مکتب مشخص فلسفی که دارای پیروانی بوده باشد و بکلی منکر ماوراءالطبیعه بوده باشد نمیتوان پیدا کرد. افراد مادی و دهری که در غالب ازمنه بوده‌اند غالباً کسانی هستند که در حال حیرت و تردید بوده‌اند و مدعی بوده‌اند که ادله الهیون آنها را قانع نکرده است.

علیهذا برای فلسفه مادی نمیتوان یك سابقه تاریخی پیدا کرد و تنها در قرن هیجدهم و نوزدهم بود که در اروپا فلسفه مادی بمعنائی که عن‌قریب خواهیم گفت سروصدائی راه انداخت و قیافه یك مکتب فلسفی بخود گرفت و در مقابل سایر مکاتب عرض‌اندام و اظهار قدرت نمود هرچند طولی نکشید که در قرن بیستم با شکست شدید مواجه شد و جلال و جبروت خود را از دست داد. پس در حقیقت تاریخچه حقیقی فلسفه مادی از قرن هیجدهم شروع میشود.

ولی مادیین خودشان سعی دارند که مکتب مادی را دارای یك سابقه ممتد تاریخی و جمیع دانشمندان بزرگ دنیا را مادی جلوه دهند جلوداران پیشروی علوم را مادی و مادیین را جلوداران پیشروی علوم معرفی کنند تا جائیکه گاهی درباره ارسطو میگویند «بین ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در نوسان بوده» و گاهی در نوشتجات خود ابن‌سینا را نیز «ماتریالیست» میخوانند.

مادیین در نشریات خود تمام فلاسفه یونان از زمان ثالیس ملطی تا زمان

سقراط را مادی میخوانند بخش آلمانی، مادی معروف قرن نوزدهم در مقاله پنجم از شرحیکه برنظریه داروین نوشته است و دکتر شبلی شمیل آنرا بعربی ترجمه کرده است بسیاری از فلاسفه از قبیل انکسیماندر (انکسیمندروس) و اناکسیمن (انکسیمانوس) و اکزینوفان (اکسینوفانوس) و هراکلیت (هرقلیطوس) و پرمانید (پرمانیدس) و امپیدوکل (انباذقلس) و دیموکریت (ذیمقراطیس) را باین عنوان نام میبرد.

ولی حقیقت اینست که هیچیك از این دانشمندان را نمیتوان مادی بمعنای منکر ماوراءالطبیعه خواند. هرچند اینجماعت را در اصطلاح تاریخ فلسفه طبیعیون یا مادیون میخوانند (در مقابل ریاضیون (فیثاغورسیان) که اصل عالم را عدد میدانستند و در مقابل سوفسطائیان که منکر وجود عالم خارج بودند) باعتبار اینکه بیك ماده و اصل اولی در طبیعت قائل بوده‌اند. مثلا ثالیس مادةالمواد را آب و انکسیمندروس هیولای مبهمه و انکسیمن هوا و هرقلیطوس آتش و انباذقلس عناصر چهارگانه و ذیمقراطیس ذرات کوچك غیر قابل تقسیم میداند و همهٔ این دانشمندان حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه میکردند ولی هیچگونه دلیلی در دست نیست که این دانشمندان منکر ماوراءالطبیعه بوده‌اند.

افلاطون و ارسطو در نوشته‌های خود از این اشخاص خیلی نام برده‌اند ولی هرگز آنها را منکر ماوراءالطبیعه نخوانده‌اند.

آنچه مادیین و بعضی از نویسندگان دیگر بآن استناد میکنند که در بالا نقل کردیم ارتباطی بنفی ماوراءالطبیعه ندارد و اگر بنا شود تمام کسانیکه بماده اولی قائل بوده‌اند و حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه میکرده‌اند مادی بدانیم باید تمام الهیون از قبیل سقراط و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا و صدرالمتالهین و دکارت بلکه تمام پیغمبران و پیشوایان مذاهب رامادی بدانیم.

و بعلاوه در کتب فلسفه آرائی از قدماء یونان در موضوعات ماوراءالطبیعه نقل میشود که کشف میکند آنان رسماً الهی بوده‌اند مثل عقیده ثالیس و عقیده انکسیمانوس در باب علم باری.

و عجب اینست که خود بخش چیزهائی نقل میکند که برخلاف مدعای خودش است مثلا درباره هرقلیطوس میگوید «نفس انسان بعقیده هرقلیطوس شعله آتشی است که از ازلیت الهی برخاسته است».

انباذقلس را با آنکه پدر اول «داروینیسم» میخواند و اعتراف میکند که نظریه تطور و تنازع بقاء را اولین بار او بخوبی بیان کرده درباره‌اش میگوید «وی معتقد بمفارقت نفس نیز هست و منتسب میکند اینجهت را بیك غایت معنوی که نفس رجوع میکند در آن غایت بسوی حالت اولی از راحت و شوق و حب».

فقط چیزیکه ممکنست گفته شود اینست که دانشمندان قبل از سقراط غالباً در تحت تأثیر محیط یکنوع معتقدات شرك‌آمیزی در مورد آلهه و ارباب انواع داشته‌اند.

بخش از هرقلیطوس نقل میکند که «اصل عالم آتش است که گاهی در حال اشتعال است و گاهی فرو می‌نشیند و این یك بازی است که «ژوپیتر» (یکی از خدایان) همواره با خود میکند».

البته تردیدی نیست که کلمات این دانشمندان خالی از رمز نیست و نمیتوان به‌مقصود حقیقی حمل نمود.

صدرالمتألهین در اواخر جلد دوم اسفار کلماتی از ثالیس و انکسمایس و انکساغورس و انباذقلس و افلاطون و ارسطو و ذیمقراطیس و ابیقورس (اپیکور) و عده دیگر نقل میکند و مدعی است که کلمات پیشینیان مشتمل بر رموز و لغزها بوده و ناقلین مقصود حقیقی را درك نکرده‌اند و خود مشارالیه کلمات آنها را بمدعای خود در مسئله حرکت جوهریه و حدوث عالم تأویل میکند.

ادله‌ای که معمولا برمادی بودن عده‌ئی از قدماء یا متاخرین اقامه میشود مطالبی است که ارتباطی با این مسئله ندارد از قبیل «اعتقاد بمادةالمواد وماده اصلی» یا «تعلیل حوادث طبیعت بعلل طبیعی» یا اعتقاد باینکه «نظام هستی یك نظام وجوبی و ضروری است» یا اعتقاد باینکه «هیچ‌شی‌از لاشیء بوجود نمیآید» و یا اهمیت دادن بمنطق تجربی در تحقیق مسائل طبیعت و امثال اینها.

مادیین در اثر عدم تعمق در مسائل الهی پیش خود گمان می‌کنند که مسائل بالا منافی با اعتقاد بعالمی ماوراءعالم‌طبیعت است و از اینرو هر کسیکه تفوه بیکی از مسائل فوق کرده است او را در جرگه مادیین بشمار آورده‌اند و با اینکه خود آن اشخاص تصریح میکنند بخلاف باز مادیین دست‌بردار نیستند.

بعضی از غیر مادیین از نویسندگان تواریخ فلسفه و نویسندگان «انسیکلوپدی»ها نیز همین اشتباه را کرده‌اند.

ما در مسئله «حدوث و قدم» و مسئله «علت و معلول» راه این اشتباه را بیان خواهیم کرد.

تنها چیزیکه مسلم است اینست که در میان قدما عده‌ای بوده‌اند که تجرد روح وبقاء بعد از موت را انکار داشته‌اند ذیمقراطیس و اپیکور و پیروانشان را صاحب این‌عقیده میدانند.

از قرن شانزدهم ببعد در اروپا نیز نظریه عدم بقاءنفس بعد از موت پیروانی پیدا کرد. گویند اولین بار در سال ۱۵۱۶ بطرس بومبوناتیوس کتابی در رد ارسطو در باب تجرد روح نوشت. بتدریج این عقیده شایع شد و پیروانی پیدا کرد. بسیاری از رساله‌ها در این موضوع نگارش یافت.

مطابق آنچه بخش در مقاله ششم کتاب خود میگوید همین بومبوناتیوس در عین حال بشدت پیرو تعلیمات مسیح بود و از آن حمایت میکرد. وی میگوید تا نیمه قرن هفدهم همه همینطور بودند و شاید علت ترس یا رسوخی بود که ایمان دردلها داشت.

مطابق نقل بخش فقط در قرن هیجدهم بود که عده‌ای رسماً منکر خدا شده‌اند بارون هولباخ در ۱۷۷۰ کتابی بنام «نظام طبیعت» نوشت و رسماً وجود خدا و دین

را انکار کرد.

در قرن هیجدهم عده‌ای در فرانسه بتالیف دائرةالمعارفی پرداختند و بعضی از نویسندگان بزرگ آنها مانند هولباخ و دیدرو و دلامبرت مادی بودند ولی دلامبرت بیشتر اظهار تحیر و تردید میکرد. بخنر میگوید «دلامبرت بارها تصریح کرده که در مسائل ماوراءالطبیعه «نمیدانم» بهترین راه‌هاست».

از دیدرو نیز گفتاری نقل شده است که آخرالامر تردید و تحیر وی را میرساند.

در قرن نوزدهم فلسفه مادی طرفداران بیشتری پیدا کرد ودر نیمه دوم این قرن بود (۱۸۵۹) که نظریه داروین مربوط بتبدل انواع منتشر شد و مادیین آنرا بهترین وسیله پیشرفت فلسفه مادی تلقی کردند.

داروین شخصاً در عقاید خود مادی نبود فقط از جنبه «بئولوژی» (علم‌الحیات) فرضیه خویشرا بیان‌کرد ولی مادیین عصر وی ازآن نظریه بنفع‌فلسفه مادی استفاده نمودند.

دکتر شبلی شمیل مادی معروف که ابتداء شرح بخنر را بر نظریه داروین بعربی ترجمه کرد و بعد خود قسمتهای مختلفی بآن افزود و مجموعه‌ای بنام «فلسفه النشوء والارتقاء» منتشر ساخت. در دیباچه این کتاب اعتراف میکند که داروین فقط از جنبه علمی (نه فلسفی) نظریه تطور را که اختصاص بموجودات زنده دارد بیان کرد و بعد عده‌ای از طرفداران فلسفه مادی از قبیل هکسلی و بخنر آنرا سند مادیت و فلسفه مادی قرار دادند.

در صفحهٔ ۱۶ همان کتاب میگوید «عجیب‌تر اینست با آنکه داروین واضع اساسی این مذهب است جمیع نتایجی که میبایست بگیرد نگرفته است».

در مقاله اول شرح بخنر (ترجمه عربی) اینجمله را از خود داروین نقل میکند «مطابق آنچه تاکنون برمن کشف شده تمام موجودات زنده‌ای که در روی زمین پیدا شده همه از یك اصل منشعب شده‌اند و اولین موجود زنده‌ای که در روی زمین پدیده آمده است خالق، روح حیات را در او دمیده است».

* * *

در نیمه دوم قرن نوزدهم علاوه برجریان داروینیسم که بازار فلسفه مادی را رونق داد جریان خاص دیگری نیز پیدا شد که شکل و قیافه دیگری بمادیت داد و مکتب جدیدی بوجود آورد بنام ماتریالیسم دیالکتیك.

بوجود آورنده این مکتب دو شخصیت معروف هستند بنام کارل مارکس (۱۸۱۸ـ۱۸۸۳) و فردریك انگلس (۱۸۲۰ـ۱۸۹۵) که بیش از هرچیز دارای افکار انقلابی و احساسات تند اجتماعی بودند.

از مشخصات این مکتب یکی اینست که از منطق مخصوص «دیالکتیك» پیروی میکند.

کارل مارکس که پایه‌گذار اصلی ماتریالیسم دیالکتیک بشمار میرود برای مدت کوتاهی شاگرد هگل فیلسوف بزرگ آلمان بوده و منطق دیالکتیک را از او آموخته است.

هگل در افکار فلسفی خود مادی نبود ولی کارل مارکس فلسفه مادی را پسندید و آنرا برمنطق دیالکتیک که از استاد آموخته بود استوار کرد و از اینجا ماتریالیسم دیالکتیک بوجود آمد.

یکی دیگر از مشخصات آن اینست که برخلاف سایر سیستمهای فلسفی که تاکنون در دنیا پدید آمده است مقصود و هدف اصلی تحقیق در مسائل بغرنج فلسفی نیست بلکه مقصود اصلی یافتن مبنا برای ایده‌ها و افکار مخصوص اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است.

پرچمداران این مکتب بجای آنکه عمر خود را مانند سایر فلاسفه و دانشمندان صرف تفکر و تحقیق در مسائل پیچیده و بغرنج علمی یا فلسفی بکنند صرف مبارزات حزبی و سیاسی کرده‌اند. و مطابق آنچه در مجله «انترناسیونالیست» که از طرف پیروان این مکتب در ایران در سنه ۱۳۲۵ منتشر میشد مسطور است کارل مارکس از سن ۲۴ سالگی که تـز دکترای خود را گـذراند وارد مبارزات سیاسی شد و تا سن ۳۱ سالگی که از پاریس تبعید گردید و بلندن عزیمت‌کرد دائماً در مبارزه و کشمکش و دچار مزاحمتها و تبعیدها بود گاهی در آلمان و گاهی در پاریس و گاهی در بروکسل بسر میبرد و در خلال این کشمکش‌ها بود که از طرف اتحادیه کمونیستها در بروکسل مأمور تهیه و تدوین برنامه حزب کمونیست گردید وکتاب «مانیفست» را که بقول لنین مظهر ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک و مظهر تئوری مربوط بمبارزهٔ طبقاتی و آموزش‌های اجتماعی و اقتصادی مکتب مارکس است بوجود آورد.

مارکس از سال ۱۸۵۱ ببعد در لندن که تا آخر عمر در آنجا بسر برد در عین سرگرمی بمبارزات اجتماعی اوقات خویش‌را صرف نگارش کاپیتال که بقول آن مجله اساس نظریات اقتصادی و پایه تئوریهای اجتماعی و سیاسی مکتب مارکس میباشد نمود.

مطابق مسطورات آن مجله «انگلس» از ۱۸ سالگی مدرسه راترك گفت و در ۲۱ سالگی به برلن رفت و در ارتش اسم‌نویسی نمود و در ضمن انجام امور دولتی در کنفرانسهای اونیورسیته برلن نیز شرکت میکرد و در این شهر با جناح چپ مکتب هگل تماس گرفت. در ۲۴ سالگی در پاریس برای اولین بار با مارکس برخورد نمود و از آنجا مبارزه دسته‌جمعی آنها آغاز گردید.

بعد از این جریان پیشرفت فلسفه مادی تابع پیشرفت مرام حزبی بود و هر اندازه که حزب کمونیست در دنیا نفوذ پیدا کرده فلسفه مادی جدید را که بعنوان ماتریالیسم دیالکتیك معروف است با خود برده است.

بهمین مناسبت در سالهای اخیر در کشور ما نیز کتب و رسالات و مقالات

زیادی تحت عنوان ماتریالیسم دیالکتیك منتشر شده. این نشریات بواسطه بستگی باکانونهای حزبی از نوع تبلیغاتیکه در نشریات حزبی (نه در نشریات علمـی و فلسفی) از آنها استفاده میشود استفاده کرده است.

در نشریات حزبی چون هدف اصلی هموار کردن جاده‌های سیاسی و از بین بردن جمیع موانع و سدها است توسل بهروسیله جایز است زیرا طبق اصول حزبی «هدف وسیله را مباح میکند» اصول حزبی مقید نیست حقایق را چنانکه هست جلوه بدهد بلکه مقید است آنطوری جلوه بدهد که وصول بهدف را ممکن سازد ولی در آثار علمی و فلسفی معمولا چون غرض اصلی اقناع حس حقیقت‌جـوئی است از روش فوق احتراز میشود.

مادیین قرون جدیده بطور کلی این تصور برایشان پیدا شده است که علوم حسی و تجربی بسود مادیت پیش میرود ولی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك چنان راه اغراق و مبالغه را پیش میگیرند که مادی‌گری را ثمره مستقیم و خاصیت لاینفك علوم معرفی میکنند و حتی از اینکه‌خود دانشمندان و پدید آورندگان این علـوم مادی نبوده‌اند تعجب میکنند.

طرفداران این مکتب صریحا ادعا میکنند که یا باید تابع حکمت الهی شد و وجود خدا را قبول کرد و منکر جمیع علوم و وجود صناعات و اختراعات شد و یا باید اینها را قبول کرد و پشت پا بحکمت الهی زد!!

کمترین فایده‌ای که ممکنست یك خواننده با ذوق از مطالعه این کتاب ببرد اینست که بخوبی درك میکند ماتریالیسم دیالکتیك علیرغم ادعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یك نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده‌ای بسلیقه خود کرده‌اند.

مهمترین دلیلی که این اشخاص در تبلیغات خود میآورند اینست که در قرون جدیده مقارن با پیدایش علوم حسی و تجربی فلسفه مادی اروپا رونق گرفت ولی حقیقت امر اینست که تجدد علمی اخیر اروپا در اثر تکان سختی که بافکار داد و مسلمات چند هزار ساله بشر را در مورد فلکیات و طبیعیات باطل شناخت، دهشت‌و حیرت و تشتت فکری عجیبی ایجاد کرد.

هر چند این تحول در مورد مسائل حسی یا حدسی بود ولی قهرا افکار را در مورد مسائل تعقلی و نظری و همچنین در مورد مسائل دینی نیز مردد و متزلزل ساخت و همین امر موجب شد که مکاتب فلسفی گوناگون و ضد ونقیضی در اروپا پدید آمد و هر دسته‌ای راهی‌را پیش گرفتند و از آنجمله گروهی مادی شدند و همچنان که میدانیم بازار سوفسطائیگری نیز پس از دوهزار سال سردی و بیرونقی دو مرتبه رواج زائدالوصفی پیدا کرد و اگر پیدایش مکاتبیکه مقارن ظهور علوم جدیده پدید آمده‌اند دلیل برارتباط صحیح و معقول آن مکاتب با آن علوم بوده باشد پس نبایست، دموکریسم و ایده‌آلیسم را نیز ثمره مستقیم و خاصیت لاینفك علوم جدیده بدانیم.

ولی پیدایش مکاتب گوناگون در اروپا یك علت عمده دیگر نیز دارد، و آن نبودن یك مکتب فلسفی تعقلی قوی و نیرومند است که بتواند با علوم سازگار باشد ومخصوصاً وجود یك سلسله عقاید سخیف بنام حکمت الهی در اروپا بیش از اندازه میدان را برای فلسفه مادی باز کرد شما اگر بکتب مادی مراجعه کنید بخوبی می‌بینید که اینها چه سنخ عقائدی را مورد حمله شدید قرار میدهند ــ حتی آنکه یکعده از دانشمندان جدید اروپا که نظریه الهی داشته‌اند از محتویات آن حکمت الهی تالیده‌اند.

دانشمند الهی ستاره‌شناس معروف فلاماریون درکتاب خدا در طبیعت میگوید «یك ناظر دقیق و حقیقت‌بین امروزه میتواند در جامعه ذی‌فکر انسانی دو تمایل مختلفه را مشاهده نماید که هر یك دسته‌ای را بطرف خود کشانده و برسر آن مسلط گردیده‌اند از یکطرف «علماء علم شیمی» در لابراتوارهای خود بتحقیق فعل وانفعالات مواد شیمیائی و قسمتهای مادی علوم جدیده پرداخته و ترکیبات جوهریه اجسام را استخراج نموده و صراحتاً اظهار میدارند که در این ترکیبات مستخرجه از عملیات شیمیائی ابداً حضور و وجود خدا را نمیتوان مشاهده و ادراك کرد و از طرف دیگر «حکماء الهی» در میان یك توده کتب قدیمه و نسخه‌های خطی که از گردو غبار پوشیده شده‌اند نشسته و در حالتی که لاینقطع با کمال شوق و رغبت به کنجکاوی و تفتیش محتویات آن کتب و بحث و تحقیق و ترجمه و استنساخ و نقل و استعلام یك سلسله آیات مذهبی و احادیث مختلفه بوده و بعقیده خود با رفائیل فرشته همصدا گردیده‌اند اظهار میکنند که از مردمك چشم چپ تا مردمك چشم راست پدر جاودانی شش‌هزار فرسنگ است».

از کتاب «مجموعهٔ لاهوتیه» قدیس توماس اکوینی که او را بزرگترین حکیم قرون وسطی و مظهر کامل حکمت اسکولاستیك خوانده‌اند و کتب او نزدیك چهارصد سال فلسفه رسمی حوزه‌های علمی و دیانتی اروپا بوده نقل شده که قسمتی را باین بحث اختصاص داده است «آیا چند فرشته ممکن است در نوك سوزن جا بگیرد؟».

دکتر شبلی شمیل در جلد دوم مجموعه فلسفة النشوء والارتقاء در مقاله‌ایکه تحت عنوان «القرآن والعمران» نگاشته میگوید «فلسفه در میان مسلمین در نهضت اولی خود باقصی درجات ترقی کرد ولی در میان مسیحیان در اولین برخورد محو و نابودگشت و جمیع‌مباحث آن‌باستثنای مباحث مربوطه به‌«لاهوت مسیحی» تحریم‌شده».

در دوره جدید حکماء الهی بزرگی از قبیل دکارت و پیروانش پیدا شدند ولی این دانشمندان هم موفق نشدند که یك فلسفه الهی قوی و قانع‌کننده‌ای بوجود آورند.

مسلماً اگر حکمت الهی همان پیشرفتی که در میان مسلمین کرد در اروپا کرده بود اینهمه رشته‌های فلسفی متشتت و متفرق بوجود نمیآمد، نه میدان برای خیال‌بافی سوفسطائیان باز میشد و نه برای اظهار نخوت و غرور مادیین و بالاخره نه

ایده‌آلیسم بوجود میآمد و نه ماتریالیسم.

***

در این کتاب سعی شده است که تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیك بطور واضح نمایانده شود. البته ممکنست افرادیکه شخصاً بی‌پایگی این فلسفه را دریافته‌اند بما اعتراض کنند که بیش از حد لزوم بنقد و ایراد مسائل این فلسفه پرداخته‌ایم ولی ما متذکر میشویم که در این جهت ارزش فلسفی و منطقی آنرا در نظر نگرفته‌ایم بلکه از لحاظ اینکه نشریات مربوط بماتریالیسم دیالکتیك بیش از اندازه در کشور ما منتشر شده وافکار عدهٔ نسبتاً زیادی از جوانان را بخود متوجه ساخته و شاید عده‌ای باشند که واقعاً باور کرده باشند که ماتریالیسم دیالکتیك عالیترین سیستم فلسفی جهان و ثمرهٔ مستقیم علوم و خاصیت لاینفك آنها است و دوره حکمت الهی سپری شده است، لازم بود که تمام محتویات فلسفی و منطقی این رسالات تجزیه و تحلیل شود تا ارزش واقعی آن بخوبی واضح گردد.

ما در پاورقی‌ها آنجا که آراء و عقاید مادیین را تقریر میکنیم بیشتر بنوشته‌های دکتر ارانی استناد میکنیم.

دکتر ارانی باعتراف خود پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیك از بهترین دانشمندان این مکتب است. در سر مقاله شماره بهمن ماه ۱۳۲۷ مجله مردم «نشریهٔ تئوریك حزب توده ایران» مینویسد «ارانی از لحاظ وسعت معلومات و جامعیت علمی بی‌نظیر است».

دکتر ارانی علاوه بر مقالاتیکه در مجله دنیا منتشر کرده و بعد از مرگش طرفدارانش بصورت جزوه‌های مستقل بارها چاپ و انتشار داده‌اند مثل جزوه «ماتریالیسم دیالکتیك» و جزوه «عرفان و اصول مادی» و غیر اینها کتابهای مستقل نیز تألیف کرده است که شاید مهمتر از همه «پسیکولوژی» است.

با آنکه تقریباً پانزده سال از مرگ دکتر ارانی میگذرد هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك در ایران نتوانسته‌اند بهتر از او بنویسند دکتر ارانی در اثر آشنائی بزبان و ادبیات فارسی و آشنائی فی‌الجمله بزبان عربی، ماتریالیسم دیالکتیك را سرو صورتی بهتر از آنچه مارکس و انگلس و لنین وغیرهم داده بودند داده است و از اینجهت کتابهای فلسفی وی بر کتابهای فلسفی پیشینیانش برتری دارد.

باین مناسبت است که با وجود بسیاری از تألیفات و ترجمه‌ها در این زمینه، ما بیشتر گفتار دکتر ارانی را سند قرار دادیم.

تهران ــ اسفند ماه ۱۳۳۲ شمسی ــ **مرتضی مطهری**

مقالۂ اول

بسم الله الرحمن الرحیم

فلسفه چیست؟

در جهان هستی که دارای موجودات بسیار و پدیده‌های بیشمار بوده و ما نیز جزئی از مجموعهٔ آنها میباشیم بسیار میشود که چیزی را راست و پابرجا پنداشته و موجود انگاریم و سپس بفهمیم که دروغ و بی‌پایه بوده است و بسیار میشود که چیزیرا نابود و دروغ اندیشیده و پس از چندی بما روشن شود که راست بوده و آثار و خواص بسیاری در جهان داشته است.

از اینرو ما که خواه ناخواه غریزهٔ بحث و کاوش از هرچیز که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود وی داریم باید موجودات حقیقی وواقعی (حقایق باصطلاح فلسفه) را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) تمیز دهیم[1] و گذشته از این کاوش

۱ــ چنانکه در خاتمه همین مقاله گفته خواهد شد **فلسفه** در نقطه مقابل **سفسطه** قرار دارد و چون سوفسطائی منکر واقعیت خارج از ظرف ذهن است وتمام ادراکات و مفاهیم ذهنی را اندیشه خالی میداند در نظر وی **حقیقت** یعنی ادراك مطابق با واقع معنی ندارد، اما فیلسوف بواقعیتهای خارج از ظرف ذهن اذعان دارد و پاره‌ای از ادراکات را بعنوان حقایق وادراکات مطابق با واقع می‌پذیرد واز طرف دیگر بوجود برخی از ادراکات که با واقع مطابقت ندارند (اعتباریات و وهمیات) نیز اذعان دارد. لهذا مجموع ادراکات و مفاهیم ذهنی در نظر فیلسوف سه دسته مهم را تشکیل میدهند:

۱ــ **حقایق** یعنی مفاهیمیکه در خارج مصداق واقعی دارند.

۲ــ **اعتباریات** یعنی مفاهیمیکه در خارج مصداق واقعی ندارند لکن عقل برای آنها مصداق اعتبار میکند یعنی چیزیرا که مصداق واقعی این مفاهیم نیست مصداق فرض میکند و بعد از این در طی یك فصل مستقل کیفیت پیدایش ادراکات اعتباری و اینکه عقل از اعتبار یك رشته مفاهیم ناچار است گفته خواهد شد.

و برای آنکه خواننده فی‌الجمله بتواند ادراکات حقیقی را از ادراکات اعتباری تمیز دهد مثال ساده‌ای ذکر میکنیم.

مثلا اگر از هزار نفر سرباز یك فوج تشکیل داده شود هریك از سربازها یك جزء از این فوج بشمار میرود و خود فوج عبارت است از مجموع نفرات. نسبت هر فرد به‌مجموع نسبت جزء به‌کل است. ما هم هریك از افراد را ادراك میکنیم ــ

غریزی برای رفع حوائج زندگی دست بهررشته از رشته‌های گوناگون علوم بزنیم البات‌هرخاصه از خواص موجودات بموضوع خود محتاج بثبوت قبلی آن موضوع میباشد[۲].

یك سلسله بحثهای برهانی که غرض و آرمان نامبرده را تأمین نماید و نتیجه آنها البات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل واسباب وجود آنها و چگونگی و مرتبهٔ وجود آنها میباشد فلسفه نامیده میشود.

← و درباره آنها حکمهای مختلفی مینمائیم و هم مجموع آنها را که فوج نامیده‌ایم و درباره آن نیز حکمهای مخصوصی مینمائیم.

ادراکات ما نسبت بافراد ادراکات حقیقه است زیرا مصداق واقعی‌خارجی دارد و اما ادراك ما نسبت بمجموع اعتباری است زیرا مجموع مصداق واقعی‌ندارد و آنچه واقعیت دارد هریك از افراد است نه‌مجموع.

۳ــ **وهمیات** یعنی ادراکاتی که هیچگونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض میباشند مثل تصور غول و سیمرغ و شانس و امثال آنها.

فلسفه سعی میکند با میزانهای دقیق خود امور حقیقی را از دو دسته دیگر جدا سازد.

لازم است تذکر داده شود چیزی که بسیار دشوار است و از لغزشگاههای فلاسفه بشمار میرود تمیز امور اعتباری است که حقیقت‌نما هستند از حقایق.

دانشمندان جدید اروپا که بنقادی عقل و فهم انسان پرداخته‌اند کوشش بسیار کرده‌اند که ساخته‌های ذهن را از حقایقی که واقعیت خارجی دارند جدا سازند و همین امر سبب انحراف بعضی از آنان شده و آنها را تا سرحد ایده‌آلیسم Idealisme (سفسطه) کشانیده که یکباره جمیع مفاهیم را صرفاً مصنوع ذهن دانسته‌اند و بعضی دیگر احیاناً «مسلك شك Septisisme» را اختیار کرده‌اند. در فلسفه اسلامی نیز عنایت خاصی نسبت باینمطلب مبذول شده و تحقیقات سودمندی برای تفکیك اعتباریات از حقایق بعمل آمده است. شرح و تفصیل نقادیهای دانشمندان اروپا و تحقیقات دانشمندان اسلامی را بمقاله پنجم که مخصوص آن مطلب است موکول میکنیم.

۲ــ خلاصه آنکه ما از دو جهت نیازمند بفلسفه میباشیم. یکی از نظر کاوش غریزی و اینکه بشر طبعاً علاقمند است حقایق را از اوهام و امور واقعیت‌دار را از امور بی‌واقعیت تمیز دهد و دیگر از راه نیازمندی علوم بفلسفه زیرا چنانکه گفته خواهد شد هریك از علوم اعم از طبیعی یا ریاضی خواه با اسلوب تجربی پیش برود و خواه با اسلوب برهان و قیاس شیء معینی را که اصطلاحاً موضوع آن علم نامیده میشود موجود و واقعیت‌دار فرض میکند و ببحث از آثار و حالات آن میپردازد. و واضح است که ثبوت یك حالت و داشتن یك اثر برای چیزی وقتی ممکنست که خود آنچیز موجود باشد. پس اگر بخواهیم مطمئن شویم چنین حالت و آثاری برای آن شیء هست باید قبلا از وجود خود آن شیء مطمئن شویم و این اطمینان را فقط فلسفه میتواند بما بدهد.

علوم دیگر[۳] روش بحث و نتیجه کاوش آنها اینگونه نیست‌و در هریك از آنها که تأمل کنیم خواهیم دید که یك یا چندموضوع را مفروض‌الوجود گرفتـــه و آنگاه بجستجوی خواص و آثـــار وی پرداخته و روشن میکند. هیچیك از ایـــن علـــوم نمیگوید فـــلان موضوع موجود است یا وجودش چگونه وجودی است بلکه خواص واحکام موضوع مفروض‌الوجودی را بیان کرده و وجود وچگونگی وجود آنرا بجای دیگر (حس یا برهان فلسفی) احاله مینماید.

۳ـ مقصود بیان فرق فلسفه و علوم دیگر است. این مطلب شایسته دقت است و مخصوصاً از آن جهت که لفظ فلسفه اخیراً در موارد زیادی بکار برده شده و نتیجتاً دارای معنای ابهام‌آمیزی شده است بطوریکه هر کسی از لفظ فلسفه پیش خود معنائی میفهمد تا جائیکه بعضی گمان میکنند فلسفه‌یعنی اظهارنظرهای‌آمیخته با بهت و تحیر درباره جهان و برخی کار را بجائی کشانیده‌اند که خیال میکنند فلسفه یعنی پراکنده‌گوئی و احیاناً تناقض‌گوئی و برخی بین مسائل فلسفی و مسائلیکه در سایر علوم مورد گفتگو قرار میگیرد فرق نمیگذارند و از اینرو حل یك مسئله فلسفی را از علوم دیگر انتظار دارند و یا مسئله‌ای را که مربوط بعلوم دیگر است جواب‌گوئی آنرا از فلسفه میخواهند و عده دیگر بین اسلوب‌فکری که در فلسفه مورد استفاده قرار میگیرد (اسلوب قیاس عقلی) و اسلوب فکری که در سایر علوم مخصوصاً طبیعیات (اسلوب تجربی) از آن استفاده میشود فرق‌نمی‌گذارند و انتظار دارند مسائل دقیق و عمیق فلسفه را که جز با براهین مخصوص عقلی نمیتوان کشف کرد در زیر ذره‌بین‌ها یا لابلای لابراتوارها پیدا نمایند.

ولی با بیانیکه در متن شده و توضیحاتیکه داده میشود این ابهام رفع میشود و آن انتظارات بیجا نیز خودبخود از بین میرود.

لفظ فلسفه که ریشه یونانی دارد سابقاً بیك معنای عام گفته میشد که‌شامل جمیع معلومات نظری و عملی بود و تقریباً با لفظ علـم مرادف بـود. در میان دانشمندان ما هم همین اصطلاح جریان داشت لکن اخیراً از زمانیکه در پاره‌ای از علوم اسلوب برهان و قیاس عقلی جای خود را باسلوب تجربی داد در اصطلاح دانشمندان لفظ علم و فلسفه هریك بمعنای جداگانه گفته میشود.

وباید در نظر داشت که اصطلاحات دانشمندان جدید نیز بحسب اختـــلاف نظرها و مسلکهائیکه درباب فهم و عقل انسان و حدود توانائی قوای مدرکه دارند فرق میکنند.

معمولا آنانکه هم اسلوب تجربی و هم‌اسلوب برهان و قیاس عقلی راصحیح و معتبر میدانند به‌آن‌رشته از مسائل که محصول تجربیات بشر است **علم** میگویند و بآنها که صرفاً جنبهٔ تعقلی و نظری دارد **فلسفه** میگویند.

وچونکه حکمت اولی (که سابقاً یکی از شعب سه‌گانه فلسفه نظـری شمرده میشد و دانشمندان قدیم آنرا از آنجهت که کاملا تعقلی و نظـری بود «فلسفـــه حقیقی» و از آنجهت که در اطراف کلی‌ترین موضوعات یعنی **وجود** بحث میکرد و مشتمل برکلی‌ترین مسائل بود آنرا «علم کلی» و از آنجهت که یکی از مسائل آن بحث از علة‌العلـــل و واجب‌الـــوجـود بود «الهیات» میخواندند و در یونان باستان ←

گفتار بالائی را در چند جمله زیر میتوان خلاصه کرد:
چنانکه ما در حواس و احکام اشیاء گاهی دچار خطا یا تردید میشویم مثلا میگوئیم فلان ترکیب فلان طعم را ندارد (با جزم یا تردید) در صورتیکه داشته یا بالعکس. همچنان گاهی در اصل بود و نبود اشیاء مبتلا بخطا یا جهل میشویم مثلا میگوئیم روح در خارج نیست یا بخت و شانس هست. پس روشن است که سبك بحث در دو مثال گذشته یکسان نیست بلکه نخست باید وجود شیء را اثبات

— بمناسبت خاصی که در خاتمه همین مقاله گفته خواهد شد متافیزیك (Metaphysiqtte) خوانده میشد) صرفاً محصول قوه تعقل بشر است و تجربه حسی در مسائل آن راه ندارد غالباً هروقت فلسفه گفته شود مقصود همان است.

ولی از قرن هفدهم ببعد گروهی از دانشمندان پدید آمدند که ارزش «برهان و قیاس عقلی» را بکلی انکار کردند و اسلوب تجربی را تنها اسلوب صحیح و قابل اعتماد دانستند. بعقیده این گروه فلسفه نظری و تعقلی که مستقل از علم باشد پایه و اساسی ندارد و علم هم محصول حواس است و حواس جز بظواهر و عوارض طبیعت و فنومنها (Phenomene) تعلق نمیگیرد پس مسائل فلسفه اولی که صرفاً نظری و تعقلی و مربوط بکنه واقعیات و امور غیر محسوسه است بی‌اعتبار است و اینگونه مسائل برای بشر نفیاً و اثباتاً درك نشدنی است. آنها را باید از دائره بحث خارج کرد و امور غیر قابل تحقیق نامید.

اگوست کنت (Auguste Conte) دانشمند معروف فرانسوی قرن نوزدهم‌یکی از کسانی است که منکر فلسفه عقلی و نظری است ولی در عین‌حال پیك فلسفه حسی متکی بعلوم معتقد است باین معنی کـه بیان روابط علوم را با یکدیگـر و همچنین پاره‌ای از فرضیه‌های بزرگ را که در همه یا غالب علوم مورد استفاده قرار میگیرد از لحاظ شباهتی که فی‌الجمله بفلسفه اولی از حیث کلی و عمومی بودن دارند مسائل فلسفی میخواند امروز هم بیان روشهای علوم و متحدهائیکه در هریك از علوم بکار برده میشوند بنام فلسفه علمی خوانده میشود.

این فلسفه حسی کـه اگوست کنت قائـل است و همچنین سایر سیستمهای فلسفی حسی که از طرف فلاسفه امپریست (Empiriste) یا حسیون ابراز شده متکی بعلوم حسی است و مانند خود آن علوم محدود است و از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت (فنومنها) تجاوز نمیکند.

در اینمقاله با فلاسفه حسی و کسانیکه فلسفه اولی را از آنجهت که‌صرفاً نظری است و از قلمرو حس و تجربه بیرون است قابل بحث و تحقیق نمیدانند کاری نیست رد عقیده اینده از دانشمندان و بیان اینکه اسلوب برهان و قیاس عقلی مفید و معتبر است و مسائل فلسفه اولی قابل تحقیق است در ضمن مقاله دیگری از این سلسله مقالات خواهد آمد.

در اینمقاله گفتگو با کسانی است که نفیاً یا اثباتاً ببحث در مسائل اینفلسفه میپردازند. گفتگو با ماتریالیست‌ها (Materialistes) و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك (Materialisme Dialectique) است که در مسائل اینفلسفه نظری اظهارنظر میکنند بدون آنکه اینمسائل را از مسائل مربوط بعلوم تفکیك کنند. —

کرد یا او را مفروض‌الوجود گرفت و سپس بخواص و احکـامش پرداخت.

آری ما بیشتر اوقات پس از آنکه از راه کاوش علمی باحکام و خواص موضوعی پی‌بردیم به‌چگونگـی وجود نیز پـی‌برده و می‌فهمیم که وجودش چگونه وجودی بوده و باکـدام علت مرتبط است مثلا در طبیعیات بثبوت میرسانیم که جزئی از ماده پروتون است که با حرکت سریعه بگرد خود گردش میکند سپس میگـوئیم

← وعجب اینست که این دانشمندان در عین اینکه بنفی یا اثبات مسائلی کـه گواهی از حس و علوم حسی ندارد میپردازند خود را همه‌جا تابع منطق حس و تجربه معرفی میکنند.

خواننده محترم باید از حالا متوجه باشد و بعداً در مقالات بعدی برایش محقق خواهد گشت که فلسفه مادی و آخرین سیستم آن ماتریالیسم و دیالکتیك یك فلسفه نظری است نه‌یك فلسفه حسی و تجربی.

البته در اروپا برخی از دانشمندان بوده‌اند که طرفدار فلسفه حسی بوده‌اند ولی فلسفه آنها نه مادی است و نه الهی زیرا فلسفه حسی آنها قهراً محدود بوده بمسائل مربوط بعلوم حسی و طبق منطق حسی خود ناچار درباره کنه وجود سکوت کرده‌اند.

بارزترین فلسفه‌های حسی همان فلسفه پوزیتیویسم (Positivisme) اگوست کنت است که در بالا اشاره شد ولی فلسفه مادی با آخرین شکل خود (ماتریالیسم دیالکتیك) هر چند ابتداء از جنبه تبلیغاتی دم از حس و علوم حسی میزنند وگاهی یك مسئله علمی را تحریف کرده گواه میآورند هرگز پا بند اینمنطق نبوده‌مسائل تعقلی و نظری فلسفه اولی را که گواهی از حس و تجربه ندارد مورد بحث قرار میدهند.

لهذا در اینمقاله بمعرفی این فلسفه (که مادیین خواه ناخواه وارد مباحث‌آن میشوند) و تفکیك آن از مسائل علوم (که مادیین آنها را از یکدیگر تفکیك نکرده خلط مبحث میکنند) پرداخته شده است.

پس منظور از فلسفه دراینمقاله همان فلسفه اولی است که صرفاً نظری و تعقلی است و مقصود بیان تعریف و بیان فرق آن با سایر قسمتهائی است که امروز بنام علوم خوانده میشود.

و برای آنکه خواننده محترم بتواند تعریف فلسفه را خوب درك کند ومسائل فلسفی را با مسائلیکه مربوط بسایر علوم است اشتباه نکند از ذکر این مقدمه کوتاه ناچاریم:

علومیکه میان بشر رائج است قسمتهای مختلفی را تشکیل میدهند و هریك بنام‌مخصوصی خوانده‌میشود. فیزیك ـ شیمی ـ حساب ـ هندسه ـ ستاره‌شناسی ـ زیست‌شناسی و... هریك از این قسمتها ما را بیك سنخ دانستنیهای مخصوص و معینی آگاه میسازد بطوریکه قبل از آنکه وارد آن قسمت بشویم میتوانیم‌بفهمیم چه سنخ مسائلی مورد توجه ما قرار خواهد گرفت زیرا برما معلوم است‌که **هرعلمی عبارت است از یك سلسله مسائلی که در زمینه معین و در اطراف موضوع معینی** ←

«پس حرکت وضعی دوری در خارج داریم».

روشن است که این سخنان دو قضیه است نه‌یکی زیرا گفتار نخستین (جزئی ازماده پروتون و یگردخود میچرخد) ببرهان‌طبیعی و تجربه علمی متکی است و گفتار دومی (حرکت دوری وضعی در خارج داریم) بگفتارنخستین‌مستند است نه ببرهان وتجربه‌مستقیماً.

و از همین جا روشن میشود که چنانکه همه علوم در استواری کاوشهای خود متوقف و نیازمند بفلسفه میباشند فلسفه نیز در

← **گفتگو میکند و بین مسائل هر علم رابطه خاصی وجود دارد که آنها را بیکدیگر پیوسته و از مسائل علوم دیگر جدا میسازد.**

پس ما برای آنکه تعریف هریك از علوم را بدست آوریم و برای آنکه‌بتوانیم تشخیص دهیم فلان مسئله در صف چه مسائلی باید قرار گیرد و جزء کدام علم است باید موضوعات علوم را تشخیص دهیم و مادامیکه نفهمیم مثلا موضوع علم حساب چیست و موضوع علم هندسه کدام است نمیتوانیم مسائل حساب را از مسائل هندسه فرق بگذاریم و همچنین سایر علوم.

پس از بیان این مقدمه میگوئیم فلسفه نیز بنوبه خود حل مشکلات مخصوصی را بعهده گرفته و مسائل وی نیز در اطراف موضوع معینی صورت میگیرد. فلسفه هیچگاه در مسائل مربوط بعلوم دخالت نمیکند و نیز اجازه نمیدهد آنها در قلمرو او دخالت نمایند.

فلسفه عبارتست از یك سلسله مسائل براساس برهان و قیاس عقلی که از **مطلق وجود** و احکام و عوارض آن گفتگو میکند. فلسفه از **بود و نبود** اشیاء سخن میگوید و احکام مطلق هستی را مورد دقت قرار میدهد و هیچگاه باحکام و آثاریکه مخصوص یك یا چند موضوع مخصوص است نظر ندارد بعکس علوم که همواره یك یا چند موضوع را مفروض‌الوجود میگیرند و بجستجوی احکام و آثار آن می‌پردازند و سنخ بحث‌علوم متوجه بود و نبود اشیاء نیست. برای توضیح بیشتر بذکر دو مثال میپردازیم:

مثلا اگر درباره دایره این مسئله را در نظر بگیریم کـه محیط هر دایـره برابر است با ۳٫۱۴ قطر آن مربوط بهندسه است زیرا معنای این جمله اینست که هر دایره که وجود خارجی پیدا کند دارای این خاصیت (تساوی محیط با۳٫۱۴ در قطر آن) است پس برای دایره فرض وجود نموده‌ایم و یك حکم یا خاصیت (تساوی محیط با ۳٫۱۴ در قطر آن) برایش ثابت نموده‌ایم و اما اگر این مسئله را در نظر بگیریم که آیا اصلا در خارج دایره وجود دارد یا نه بلکه آنچه ما خیال میکنیم دایره است کثیرالاضلاع است مربوط بفلسفه است زیرا از بود و نبود دایره گفتگو کرده‌ایم نه از خواص و احکام آن.

و یا مثلا اگر درباره جسم این مسئله را طرح کنیم هر جسم دارای شکل است و یا هر جسم دارای تشعشع است مربوط به‌علوم طبیعی است و اما اگر بگوئیم آیا جسم (شـیء دارای ابعاد سه‌گانه) در خارج وجود دارد یا نه و آنچیزی که ما آنرا جسم و دارای سه بعد حس میکنیم در واقع مجموعه‌ایست از ذرات خالی از بعد مربوط بفلسفه است.

پاره‌ای از مسائل متوقف ببرخی ازمسائل علوم میباشد که‌از نتایج آنها استفاده کرده و مسئله انتزاع نماید[۴].

۴ـ تا اینجا فرق فلسفه و علم معلوم شد و نیازمندی علوم بفلسفه از راه اثبات وجود موضوعاتشان نیز روشن شد در اینجا مقصود بیان استفاده‌ایست که فلسفه گاهی از مسائل علوم مینماید و این استفاده البته باین نحو نیست که پاره‌ای از مسائل علوم در صف مسائل فلسفی قرار بگیرد و یا آنکه مسئلـه فلسفی از مسئله علمی استنتاج شود. بلکه باین نحو است که فلسفه از مسائل علوم مسئله دیگری که جنبه فلسفی دارد انتزاع میکند.

در اینجا لازم است معنای انتزاع و فرق آن با استنتاج بیان شود تا معلوم گردد که مسئله فلسفی نه‌عین مسئله علمی است و نه مستنتج از آن بلکه منتزع از آن است.

استنتاجـ استنتاج درجائی گفته میشود که ذهن از یك حکم کلی یك حکـم جزئی نتیجه بگیرد و باصطلاح از کلی بجزئی پی‌ببرد مثلا پس از آنکه بر ما ثابت شد هر موجود طبیعی فناپذیر است نتیجه میگیریم پس درخت هم که موجودطبیعی است فناپذیر است و اگر بخواهیم ترتیب منطقی بدهیم اینطور میگـوئیم «درخت موجودی است طبیعی و هر موجود طبیعی فناپذیر است پس درخت فنا پذیر است» و اگر درست دقت شود معلوم میشود که علم بجزئی از علم بکلی زائیده شده است و مولود و نتیجه آن بشمار میرود.

و البته هیچگاه ممکن نیست مسائل فلسفه از مسائل علوم استنتاج شود زیرا نتیجه‌دهنده از نتیجه داده شده باید کلی‌تر باشد و حال آنکه مسائل فلسفی خـود کلی‌ترین مسائل است زیرا موضوع آنها وجودمطلق‌است و وجودکلی‌ترین‌موضوعات است.

انتزاع ـ انتزاع در اصطلاح فلسفه و روانشناسی معمولا بیك عمل خاص ذهنی گفته میشود که آنرا تجرید نیز میتوان نامید باین نحو که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درك کرد آنها را با یکدیگر مقایسه مینماید و صفات مختص هریك را از صفت مشترك آنها تمیز میدهد و از آن صفت مشترك یك مفهوم‌کلی میسازد که بر همه آن افراد کثیره صدق میکند. در اینهنگام گفته میشود که ایـن مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است مثل مفهوم انسان که از زید و عمرو و غیره انتزاع شده است.

در اصطلاحات فلسفی کلمه انتزاع در موارد دیگر نیز استعمال میشود.

در اینجا منظور از این تعبیر صرفاً اینست که فلسفه براساس یك مسئلـه علمی استدلال فلسفی میکند و نتیجه فلسفی میگیرد و باصطلاح یك مسئله علمی را صغری قیاس فلسفی خود قرار میدهد (نه‌کبری) و از روی اصول کلی خود یك نتیجه فلسفی استنتاج میکند.

پس معلوم شد در عین اینکه فلسفه غیر از علم است بین اینده رابطه‌خاصی برقرار است که هم علم از فلسفه استفاده میکند و هم فلسفه از علم. در ضمن مقالات آینده خواهد آمد که نیازمندی علوم بفلسفه منحصر باینجهت که گفته شد نیست بلکه جمیع قوانین کلی علمی قانون بودن و قطعی‌بودنشان متوقف به‌یك‌سلسله اصول کلی است که فقط فلسفه میتواند عهده‌دار صحت آن اصول باشد.

عموم و خصوص مختلف میباشد.

باین معنی که بحث مادی اثبات وجود مادی و نفی وجودمادی میکند نه مطلق وجود زیرا کاوش هرعلم در اطراف موضوع بحث خویش خواهد بود پس در صورتیکه موضوع وی مادی بوده باشد نفی و اثبات وی از ماده تجاوز ننموده و حق تعرض بغیر ماده نفیاً و اثباتاً نخواهد داشت بخـلاف فلسفه که نظر وی اطلاق داشته و بیك موجود مخصوصی مقصور نیست.

بنابراین ممکنست یکی از علوم چیزی را اثبات نماید وفلسفه باثبات وی قناعت نورزد یا بنفی نظری بدهد و فلسفه بنفی وی اعتنائی ننماید.

مثال ۱ــ با آزمایشهای طبی بدست آمده که هنگام تفکر مثلا کیفیت خاصی در ماده مغز حاصل میشود که نام وی پیش دانشمند طبیعی ادراك است.

معنای سخن وی اینست که بحث و آزمایش در مورد ادراك این پدیده مادی را مییابد ولی آیا در مورد ادراك موجود دیگری غیر مادی بهمراه این‌پدیده مادی نیز هست یا نیست؟ آزمایش و بحث طبیعی ساکت است[۹] اگر چنانچه موجود هم بوده باشد بحث طبیعی نمیتواند اورا نشان بدهد زیرا هرمقدمه نتیجه‌ای‌را می‌تواند بدهد که از سنخ خودش باشد.

اساساً روی غرض فنی در طبیعیات وجود و ماده بیك معنی است (ماده مساوی است با وجود) و نفـی وجود مساوی بـا نفی ماده است.

ولی چون نظر فلسفه اوسع است بمجرد اینکه بحث طبیعی از چیزی نفی وجود کرد فلسفه بآن قناعت نکرده و بکاوش خود ادامه خواهد داد.

مثال ۲ــ ریاضی میگوید دو طرف معادله جبری که مشتمل به ارقام سلبی یا ایجابی میباشد ممکنست رقم ایجابی را از طرفی برداشته و تبدیل برقم سلبی نموده و در طرف دیگر بگذاریـم و

← کار من نیست و اما فلسفه‌که دارای موضوع عامی است و مطلق وجود را میدان عمل خویش قرار داده اگر نظر بدهد نیست یعنی اصلا وجود ندارد.

۹ــ رجوع شود بمقاله ۳.

بالعکس و این سخنی است برهانی و البته حق است.

و فلسفه این سخن را بمعنای ثبوت نتائج مثبته می‌پذیرد نه بمعنی تبدیل وجود بعدم یابعکس آن رویهمرفته مثل اینعلـوم و فلسفه مثل یك خارکنی است کـه تیشه خود را برداشته و بـرای کندن خار رهسپار کوه میشود اگر کسی از کوه سرازیر شده بوی گوید «مرو چیزی نیست» معنای سخن وی اینست که در کوه خاری نیست زیرا در ظرف غرض خارکن چیز و خار یکی است (خار = چیز) و البته معنای سخن وی این نیست که کوه و سنگ و خاك و سبزه و هیچ موجودی‌نیست. و اگر این سخن بصیادی که سلاح بدست گرفته و متوجه کوه است گفته شود معنی چیز شکار خواهد بود زیرا پیش شکارچی چیز و شکار یکی است (چیز=شکـار) و همچنین...

ولی کسیکه هدف عمومی دارد این سخن (چیزی نیست) برای وی معنی بسیار وسیعی میدهد بطوریکه ناچار است بگوید دروغ است.

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود که:

«بانظر مثبت یا منفی که در علوم دیگر تهیه شده یك نظریه مثبت یا منفی فلسفی را نمیتوان رد کرد».

نکته ۳

چنانکه گفته شد بحث فلسفی بحثی است که باثبات وجود و عدم اشیاء میپردازد. حالا اگر کسی فرض شود که بحث فلسفی درباره وی مؤثر نشود (یعنی نتواند علم قطعی بوجود چیزی بهم رساند) باحث مزبور سوفسطی (ایده‌آلیست) نامیده شده و در نقطهٔ مقابل فیلسوف قرار میگیرد. و از اینروی مکتبیکه متعرض وجود و عدم اشیاء میشود بحسب تقسیم اولـی بـدو قسم فلسفه و سفسطـه (ره‌آلیسم)[10] و ایده‌آلیسم[11] ، [12] منقسم میشود.

10— Realisme

11— Idealisme

۱۲ــ در مقاله ۲ درباره این دو کلمه (ره‌آلیسم و ایده‌آلیسم) توضیحاتی‌داده خواهد شد.

و همچنین مکتب فلسفی ازنقطهٔ نظر اثبات و عدم اثبات ماوراءالطبیعه بدو مکتب ماوراءالطبیعه (متافیزیك)[۱۲] و مادی (ماتریالیسم) وهمچنین مکتب مادی از نقطه نظر اعتماد بمنطق ثابت واعتماد بمنطق متحول بدو مکتب مادیت معنوی (ماتریالیسم

۱۲ــ متافیزیك لفتی است یونانی و مرکب است از دو کلمه (متا) یعنی مابعد و (فیزیك) یعنی طبیعت و متافیزیك یعنی مابعدالطبیعه.

در تاریخ فلسفه از مؤلفات ارسطو اینطور یاد میشود که وی در جمیع‌علوم آنزمان (قرن چهارم قبل از میلاد) باستثنای ریاضیات کتاب تألیف کرده و مجموعه تألیفات وی دائرةالمعارفی را تشکیل میداده که دارای سه‌قسمت بود.

۱ــ علوم نظری که شامل کتب مختلفی در طبیعیات بوده و در خاتمه این‌قسمت کتاب فلسفه اولی بوده.

۲ــ علوم عملی که شامل اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بوده.

۳ــ علوم ابداعی یعنی فن شعر و خطابه و جدل.

و چونکه فلسفه اولی بحسب ترتیب تألیفی بعد از طبیعیات ذکر شده بود و از طرف مؤلف نام و عنوان خاصی بآن داده نشده‌بود بعدها متافیزیك(مابعدالطبیعه) نامیده شد یعنی قسمت بعد از طبیعیات و کم‌کم بمرور زمان بواسطه غلط‌مترجمین کلمه متافیزیك بمعنای ماوراءالطبیعه و علم مجردات تفسیر شد و متافیزیسین در مورد فیلسوف الهی اطلاق شد.

هرچند این غلط ابتداء یك غلط لفظی بنظر میرسد لکن این غلط لفظی منشأ غلطهای معنوی بسیاری شده است.

شما اگر بکتب فلسفه مادی رجوع کنید می‌بینید متافیزیك را اینطور تفسیر میکنند «علمی است که از خدا و روح بحث میکند» البته خواننده محترم باید خود را از این اشتباه مصون بدارد و گمان نبرد که موضوع بحث متافیزیك خدا و روح است بلکه چنانکه قبلا گفته شد موضوع بحث متافیزیك (فلسفه اولی) مطلق وجود است و ممکنست شخص متافیزیسین باشد و در عین حال مادی باشد لکن برای آنکه از اصطلاحاتی که اخیراً شایع شده خیلی دور نرفته باشیم کلمه متافیزیك را بآن مکتب فلسفی میگوئیم که قائل بماوراءالطبیعه نیز بوده باشد.

۱ــ دیالکتیك (Dialectique) کلمه ایست یونانی و از اصل دیالکو (Dialogos) مشتق شده است که بمعنای مباحثه و مناظره است.

روش بحث و مناظره خاصی که معمولا **سقراط** دانشمند بزرگوار یونان در مقابل طرف برای رفع اشتباه و اثبات خطای وی پیش میگرفت باین کیفیت که از مقدمات ساده شروع به‌پرسش مینمود و از طرف اقرار میگرفت و بتدریج‌بسئوالات خود ادامه میداد تا جائی‌که یکوقت طرف ملتفت میشد که بمدعای سقراط اعتراف کرده دیالکتیك نامیده میشد این روش مخاطبه در علوم تعلیم و تربیت امروز بنام **روش سقراطی** معروف است.

افلاطون شاگرد سقراط نیز این کلمه را در مورد طریقهٔ مخصوص خودبرای راه بردن عقل در راه کسب معرفت حقیقی اصطلاح کرد. افلاطون میگوید: بافراد محسوسه علم تعلق نمیگیرد زیرا متعلق علم باید کلی باشد نه‌جزئی. معرفت‌حقیقی درك «مثل» است و اینمعرفت در روح هر کسی قبل از اینکه باین عالم بیاید حاصل ←

متافزیك) ومادیت تحولی (ماتریالیسم دیالکتیك)[۱۴] منقسم میشود.
مکاتب فوق هریك بواسطه اختلافاتی که در میان شاگردان وی پیدا شده باتقسیمات دیگر منقسم میشود.
چیزی که هست اینست که همه‌این تقسیمات تنها از نظر تاریخ فلسفه واجد اهمیت است. اما پیش کسیکه ببحث و انتقاد پرداخته و هدف و آرمانی بجز تمیز حق از باطل و جداکردن راست از دروغ ندارد ارزش زیاد ندارد.

→ شده است. علم دراین جهان‌تذکر و یادآوری گذشته است. بعقیده افلاطون از راه ورزش فکری و از طریـق ذوق و عشق بایـد نفس را نسبت بگذشته متذکر کـرد افلاطون طریقه خویش را برای کسب این نوع معرفت با تذکر دیالکتیك مینامد.
دانشمندان جدید از قبیل کانت آلمانی و غیره نیز اینکلمه را در مواردی استعمال کرده‌اند.
هگل (Hegel) دانشمند شهیر آلمانی که از فلاسفه نیمهٔ اول قرن نوزدهـم است منطق مخصوص و روش خاصی برای راه بردن عقل در کشف حقائق انتخاب نمود و نام آنرا دیالکتیك گذاشت.
شرح منطق دیالکتیك هگل در مقالات آینده خواهد آمد.
هگل در نظریات فلسفی خویش مادی نبود ولی **کارل مارکس و انگلس کـه** شاگردان وی بودند و منطق دیالکتیك را از استاد فرا گرفته بودند نظریات مادی و ماتریالیستی داشتند و در اینجهت از فلاسفه مادی قرن هیجدهم پیروی میکردند.
مارکس و انگلس نظریات مادی خویش را براساس منطق هگل تشریح و توضیح دادند و از اینجا **ماتریالیسم دیالکتیك** بوجود آمد. در حقیقت ماتریالیسم دیالکتیك ترکیبی است از فلسفه مادی قرن هیجدهم و منطق هگل که آن دو را کارل مارکس و انگلس بیکدیگر مربوط ساختند.
چنانکه بعداً خواهد آمد یکی از اصول منطق دیالکتیك اصل حـرکت است دیالکتیك میگوید اشیاء را در حال حرکت و تحـول باید مطالعه نمـود. دیالکتیك (بحسب ادعای خود) جمود و یکسان ماندن را از خواص طرز تفکر متافیزیکی‌میداند از اینرو دانشمندان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیك آنفلسفهٔ مادی را که قبلا طرز تفکر متافیزیکی داشت یعنی براساس جمود و یکسان ماندن موجودات تفکر میکرد **ماتریالیسم متافیزیك** مینامند یعنی مادیتیکه طرز تفکرمتافیزیکی دارد. از اینروی ماتریالیسم متافیزیك در مقابل ماتریالیسم دیالکتیك است.

۱۴ـMaterialisme Dialectique

مقالهٔ دوم

فلسفه و سفسطه[1]

یا

ره‌آلیسم و ایده‌آلیسم

هریك از ما‌ها که نگاهی بخود نموده و زندگانی خود را تحت نظر گرفته وسپس بطور قهقری بروزهای گذشته خود برگشته و تا

۱ــ در میان دانشمندان یونانی قبل از سقراط گروهی هستند که سوفسطائی یا سوفیست خوانده میشوند و نام اشخاصی باین عنوان برده میشود.

مطابق آنچه از تواریخی که در دست هست استفاده میشود پیدایش سفسطه در یونان در قرن پنجم قبل از میلاد در اثر دو چیز صورت گرفت یکی ظهور آراء و عقاید فلسفی گوناگون و ضد و نقیض و حیرت‌آور و یکی دیگر رواج فوق‌العادهٔ فن خطابه و مخصوصاً خطابه قضائی. یعنی از یکطرف مکاتب فلسفی مختلف که هریك نظریه خاصی درباره جهان اظهار مینمود و عقاید دیگران را ابطال‌مینمود پدید آمد و از طرف دیگر در اثر یك حادثه تاریخی که برای مردم آن سرزمین پیش آمده بود منازعات مالی زیادی واقع میشدکه کار را بمحکمه‌میکشانید وگروهی از دانشمندان بسمت وکالت در محاکم عمومی با حضور جمعی کثیر از تماشاچیان بدفاع از حقوق موکلین خود میپرداختند و خطابه‌های مؤثر ایراد مینمودند.

کار خطابه بتدریج بالا گرفت و اساتید فن کلاسها برای تعلیم فن خطابه افتتاح کردند و بتدریس اصول آن پرداختند و از شاگردان اجرت گرفتند و از اینراه ثروت زیادی بهنك آوردند.

این گروه سعی میکردند برای هر مدعائی داعم از حق و باطل، دلیل بیاورند و برهان اقامه نمایند و گاهی برای دو طرف دعوی دلیل‌میآوردند و کم‌کم‌کار بجائی کشید که معتقد شدند حق و باطل و راست و دروغی در واقع نیست که گاهی با رای و نظر انسان مطابقت کند و گاه نکند بلکه حق آنچیزی است که انسان او را حق بداند و باطل آنچیزی است که انسان او را باطل پندارد و بتدریج این عقیده درسایر امورعالم نیز سرایت‌کرد وگفتند حقیقت بطورکلی تابع‌شعور و ادراك‌انسان است و هرکسی از امور عالم هرچه ادراك میکند درست است و اگر دو نفر برخلاف یکدیگر ادراك میکنند هر دو درست است. این گروه را بواسطه آنکه در همه علوم و فنون عصر خود ماهر بودند **سوفیست** میگفتند یعنی دانشمند و کلمه سوفسطائی که شاید صحیحش سوفسطی باشد از کلمه سوفیست تعریب شده ولی بعدها این‌کلمه را بکلیه کسانی گفتند که روش فوق را داشته باشند یعنی بهیچ اصل ثابت علمی پایبند نباشند و این مسلك را سوفیسم نامند.

یکی از سوفیستهای معروف **پروتاگوراس** (Protagoras) است وی میگوید «مقیاس‌همه‌چیز انسان است». هرکسی هر حکمی‌که‌میکندمطابق‌آن‌چیزی‌است‌که‌فهمیده پس حق است زیرا حقیقت غیر از آنچه انسان میفهمد چیزی نیست و چونکه ←

آنجاکه از روزهای زندگی و هستی خود در یاد دارد پیش برودخواهد دید که نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده و بتماشای زشت

← اشخاص بطور مختلف ادراك میکنند و چیزیرا که یکنفر راست میپندارد دیگری دروغ میداند و سومی در راست و دروغ بودنش شك میکند پس یك چیز هم راست است و هم دروغ و هم صواب و هم خطا.

یکی دیگر از سوفیست‌های معروف **گورگیاس** (Gorgias) است. از وی براهینی نقل شده براینکه محال است چیزی موجود بشود و اگر هم بفرض محال موجود بشود قابل شناختن نیست و اگر بفرض محال شناخته شود قابل تعریف و توصیف برای غیر نیست. وی برای هر یك از ادعاهای سه‌گانه خود ادله‌ای آورده که در ضمن شرح حالش در کتب تاریخ مسطور است.

سقراط و افلاطون و ارسطو بشدت بمبارزهٔ با سوفسطائیان پرداختند و مغلطه‌های آنان را آشکار ساختند و ثابت کردند که اشیاء قطع‌نظر از ادراك ما واقعیت دارند و دارای کیفیت مخصوصی میباشند و **حکمت عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات آنطور که هستند** و اگر انسان بطرز صحیحی فکر خود را راه ببرد میتواند «حقایق» را دریابد. ارسطو بهمین منظور قواعد منطق را که برای درست فکر کردن و تمیز دادن خطا از صواب است جمع و تدوین نمود.

لکن از دوره ارسطو ببعد گروه دیگری پیدا شدند که آنها را لاادریون یا شکاکان میگویند ومسلك آنهارا سپتی‌سیسم (Scepticisme) مینامند. اینگروه‌بعقیده خود راه وسطی را انتخاب نمودند نه‌پیرو سوفسطائیان شدند که میگفتند واقعیتی خارج از ظرف ذهن انسان وجود ندارد و نه‌عقیده سقراطیون را پسندیدند که‌گفتند میتوان بحقایق اشیاء نائل شد. اینجماعت‌گفتند انسان وسیله‌ای‌برای رسیدن بحقایق اشیاء که قابل اطمینان باشد ندارد. حس و عقل هر دو خطا میکنند. راههای‌منطقی که ارسطو برای مصونیت از خطا باز نمود کافی نیست راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل توقف و خودداری از رأی جزمی است. حتی مسائل ریاضی از قبیل حساب و هندسه را نیز باید بعنوان احتمال پذیرفت و با تردید تلقی نمود.

پیروان این مکتب در یونان و بعد در حوزه اسکندریه زیاد بودند و تا چند قرن بعد از میلاد مسیح این مکتب ادامه داشت و اخیراً در قرن نوزدهم مسلك‌های فلسفی پدید آمده که کم و بیش با این مسلك شبیه است و بیان هریك از این فلسفه‌ها در آینده خواهد آمد.

در این مقاله مسلك «سوفیسم» که از جهتی مرادف با «ایده‌آلیسم» است و این دو در نقطه مقابل رئالیسم (فلسفه) میباشند ابطال میشود.

در اینجا لازم است در اطراف دو کلمه «ایده‌آلیسم» و «ره‌آلیسم» توضیحاتی داده شود. زیرا در کتب مادیین جدید معمولا «ایده‌آلیسم» در مقابل «ماتریالیسم» (اصالت ماده) قرار میگیرد. و چنین وانمود میشود که تمام دانشمندان غیر مادی ایده‌آلیست میباشند.

ما برای آنکه خواننده محترم بهتر مورد استعمال ایندو کلمه (ایده‌آلیسم و ره‌آلیسم) را دریابد و ضمناً از مغلطه‌هائیکه ممکنست بواسطه معانی و اصطلاحات گوناگونیکه مخصوصاً کلمهٔ ایده‌آلیسم در طول تاریخ بخود گرفته مصون بماند معانی لغوی و اصطلاحی ایندو کلمه را مطابق آنچه از مطالعه نظریات فلاسفه و از ترجمه دائرةالمعارف انگلیسی برمیآید شرح میدهیم. ←

و زیبای اینجهان پرداخته برای اولین‌بار خودبخود چیزهائی (جهان) خارج از خود دیده وکارهائی بحسب خواهش خود انجام

← **ایده‌آلیسم** ـ کلمه ایده (Idea) اصلا یونانی است و معانی مختلفی از قبیل ظاهر ـ شکل ـ نمونه و غیره از پیش ذکر شده است و از اصل یونانی «ایده‌ئیو» که بمعنای دیدن است مشتق شده.

اول کسیکه در اصطلاحات فلسفی اینکلمه را بکار برده افلاطون است که باعتبار یکی از معانی لغوی آن (نمونه) آنرا در مورد یکسلسله حقایق مجرده که خود قائل بوده و امروز در میان ما بنام «**مثل افلاطونی**» معروف است استعمال کرده است.

افلاطون برای هر نوعی از انواع موجودات جهان ماده یك وجود مجردمثلانی که افراد محسوسهٔ آن نوع پرتو او و او نمونه کامل آن افراد است قائل است و او را «**ایده**» که مترجمین دورهٔ اسلامی «**مثال**» ترجمه کرده‌اند میخواند. افلاطون منکر وجود افراد محسوسه نیست بلکه وجود آنها را متغییر و جزئی و فانی میداند برخلاف ایده یا مثال که بعقیده وی دارای وجود لایتغیر و کلی و باقی است.

در میان مسلمین **اشراقیون** بمثل افلاطونیه معتقد بودند. **میرفندرسکی** در قصیده معروف خود اشاره باین مطلب میکند آنجا که میگوید:

چرخ با ایـن اختران‌نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیـــر دارد آنـچه در بـالاستی
صورت زیرین اگـر بـا نـردبـان معـرفت
بـر رود بـالا همـــی با اصل خـود یکتاستی
صورت عقلـی که بی‌پایان و جاویدان بـود
بـا همـه و بـس همـه مجموعـه ویکتاستی
این سخن در رمز دانایان پیشین گفته‌اند
پی‌برد در رمـزها هر کس کـه او داناستی
در نیابد ایـن سخـن را هیـچ فهم ظاهـری
گـر ابونصرستی و گـر بوعـلی سیناستی

از کسانیکه سخت با اعتقاد بمثل افلاطونی مخالف بوده و بر آن طعنه‌ها و تشنیعاتی وارد کرده **شیخ‌الرئیس ابوعلی‌بن سینا** است.

طبق عقیده افلاطون افراد متغیر مادی تنها بحواس ادراك میشوند ولی علم بآنها تعلق نمیگیرد زیرا علم بچیزی تعلق میگیرد که کلی و خارج از حیطه زمان و مکان است و آن همان «ایده» است.

بنابر آنچه از کتب تاریخ فلسفه استفاده میشود تا اواخر قرن هفدهم «ایده‌آلیسم» تنها باین مسلك (اعتقاد بمثل) گفته میشده و مورد استعمال دیگری‌نداشته ولی بعدها موارد استعمال زیادی پیدا کرده و حتی آنکه گفته شده است شایدهیچیك از لغات دنیا اینقدر معانی مختلف بخود ندیده است.

اما معنای اصطلاحی که اخیراً شایع شده و مادیین نیز در کتب‌خود طبق همان معنا ایده‌آلیسم را تعریف میکنند و در اینمقاله هم رعایت همین اصطلاح شده اینست که ایده یعنی مطلق تصورات ذهنی (اعم از حسی و خیالی و عقلی) و ایده‌آلیسم یعنی مسلك کسانیکه ایده یا تصویرات ذهنی را اصیل میدانند یعنی این تصویرات را صرفاً مصنوع خود ذهن میدانند و بوجود خارجی این صور در عالم خارج قائل ←

داده (البته دراینجا نباید فراموش کرد که در این تماشا بخطاهائی نیز برمیخوریم که تدریجاً علماً و عملاً با آنها مواجه شده‌ایم) و اگر باز این عمل را تکرار کرده و در هریك از اطوار گوناگون

← نیستند.

این مسلك از لحاظ اینکه منکر یك امر بدیهی است و جهان خارج را هیچ در هیچ میداند و اساس سوفیسم نیز بر انکار بدیهیات و هیچ در هیچ بودن جهان خارج است دراین‌مقاله مرادف با سفسطه و نقطه‌مقابل «رئالیسم» که بمعنای اصالت‌واقعیت است قرار داده شد.

این نکته ناگفته نماند مادیین با آنکه ایده‌آلیسم را طبق همین اصطلاح اخیر که مرادف با سفسطه است در کتب خود تعریف میکنند تحولاتیکه این لغت از عهد افلاطون تاکنون پیدا کرده و معانی گوناگونیکه بخود گرفته نادیده گرفته کلیه دانشمندان غیرمادی را از قبیل افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و غیرهم ایده‌آلیست میخوانند و از افلاطون و ارسطو بعنوان دو فیلسوف ایده‌آلیست بزرگ یونان یاد میکنند و چنین وانمود میکنند که انحراف از اصول ماتریالیسم بایده‌آلیسم یعنی «سفسطه» میکشاند. مثلا دکتر تقی ارانی با آنکه در جزوه ماتریالیسم‌دیالکتیك ایده‌آلیسم را مطابق تعریف فوق تعریف میکند پس از آنکه عقیده ایده‌آلیست معروف «برکلی» و عقیده دکارت را در باب خواص اولیه و ثانویه اجسام و عقیده کانت را در ذهنی بودن زمان و مکان نقل میکند اینطور بگفته خود ادامه میدهد «شرح کلیه اقسام ایده‌آلیسم از موضوع مقاله ما خارج و باعث اطاله کلام خواهد شد زیرا ایده‌آلیسم انشعابات بسیار پیدا کرده و هر فیلسوف بخیال خود چیزی یافته واستدلال یا تحقیقی مخصوص بخود کرده و بقول خود دلیل جدیدی برالبات ذهنی بودن عالم پیدا نموده است».

منظور از تذکر این نکته مناقشه در اصطلاح نیست زیرا هر فیلسوفی حق‌دارد برای خود اصطلاح خاصی داشته باشد چه مانعی دارد که ایده‌آلیسم را در مقابل ماتریالیسم اصطلاح کنیم؟ و البته در اینصورت ایده‌آلیسم معنای دیگری غیر از اصالت تصور خواهد داد. منظور اینست که اصطلاحات مختلف را نباید منشأ هو و مغلطه قرار داد.

حقیقت اینست ایده‌آلیسم که بمعنای اصالت تصور است در مقابل رئالیسم است که بمعنای اصالت واقع میباشد و ایده‌آلیست کسی است که جهان خارج از ظرف ذهن را منکر است مانند پروتوگوراس (Protogoras) و گورگیاس (Gorgias) از قدمای یونان و برکلی (Berkeley) و شوپنهاور (Schopenhauev) از متأخرین اروپا و اما الهی یا روحی بودن ربطی بایده‌آلیسم ندارد ما با آنکه تمام اصول ایده‌آلیستی را باطل میکنیم و هیچ نوع اصالتی برای ذهن قائل نیستیم با یك نظر واقع‌بینی عقاید الهی و روحی خود را با دلائل محکم اثبات میکنیم.

ره‌آلیسم ــ این کلمه نیز که از «رئل» (Reel) که بمعنای واقع است مشتق شده در طول تاریخ بمعانی مختلفی استعمال شده.

الف ــ در فلسفه اسکولاستیك (Scolastique) که بفلسفه اصحاب مدرسه معروف است. در میان اصحاب مدرسه درقرون وسطی یگانه مبحثی‌که شغل شاغل آنهامحسوب میشد و جدال عظیمی برپا نموده بود مبحث وجود کلی بود که آیا کلی (مثل انسان) ←

زندگی نظر خود را بیازماید. همان خاطره بوی جلوه‌گر خواهد شد (خارج از من جهانی هست که در وی کارهائی بحسب خواهش خود میکنم).

اکنون با درنظرگرفتن این‌معلوم فطری[۲] در انسان‌اگر بشنویم

— موجود است یا نه؟ و بر فرض وجود آیا وجودش در ذهن است یا در خارج؟ و آیا در خارج وجود مستقل دارد یا نه؟

کسانی را که برای کلی واقعیت مستقل از افراد قائل بودند «رئالیست» یا «واقعیون» میگفتند و کسانی که هیچ نحو وجودی برای کلی نه درخارج و نه در ذهن قائل نبودند و کلی را فقط لفظ خالی میدانستند «نومینالیست» (Nominaliste) یا «اسمیون» میگفتند دسته سومی نیز بودند که برای کلی وجود ذهنی و وجودخارجی در ضمن افراد قائل بودند و آنها را «ایده‌آلیست» یا تصوریون میگفتند.

تذکر این نکته بیفایده نیست. در فلسفه اسکولاستیك دو مسئله از یکدیگر تفکیك نشده بود.

۱ــ مسئله وجود کلی.

۲ــ مسئله مثل افلاطونی.

ایندو مبحث آمیخته بهم ذکر میشد و البته از خوانندگان محترم کسانیکه به فلسفه اسلامی آشنائی دارند میدانند که در این فلسفه این دو مسئله از یکدیگر جدا است. مسئله اول در منطق و گاهی در فلسفه بیان میشد و عموم فلاسفه درآن یك روش قاطعی داشتند واختلافی درپیش نبود. اما مسئله دوم در فلسفه دریك فصل جداگانه مطرح میشد و فلاسفه همه‌یك روش در آن نداشتند بعضی نفی‌میکردند و بعضی اثبات علی‌ای‌حال این مبحث بصورتی که در قرون وسطی در اروپا مطرح بوده پوچ و بی‌معنا بوده.

مرحوم **فروغی** در جلد اول سیر حکمت در اروپا پس از آنکه بحث نزاع در کلیات را در قرون وسطی نقل میکند میگوید «توجه میفرمائید که قحص در کلیات یکباره بحثی پوچ و بیهوده نبوده بیك اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است».

ولی از توضیح فوق معلوم شد که این نزاع بآنصورت پوچ بوده و ریشه این نزاع هم در دو مسئله‌ایست که گفته شد و ربطی بمسئله وحدت وجود ندارد.

بـ معنای دوم رئالیسم همان است که اخیراً در اصطلاحات فلسفی بکار برده میشود یعنی اصالت واقعیت خارجی و در این معنی رئالیسم فقط در مقابل ایده‌آلیسم که بمعنای اصالت ذهن یا تصور است قرار میگیرد در این مقاله همین معنا منظور است.

در ادبیات نیز سبك رئالیسم در مقابل سبك ایده‌آلیسم است. سبك رئالیسم یعنی سبك گفتن یا نوشتن متکی بر نمودهای واقعی و اجتماعی و اما سبك ایده‌آلیسم عبارت است از سبك متکی بتخیلات شاعرانهٔ گوینده یا نویسنده.

۲ــ برای رفع اشتباه لازم است تذکر داده شود که معلومات فطری یا فطریات اصطلاحاً بدو معنی و در دو مورد استعمال میشود.

اول ــ معلوماتیکه مستقیماً ناشی از عقل است و قوه عاقله بدون آنکه بحواس پنجگانه یا چیز دیگر احتیاج داشته باشد بحسب طبع خود واجد آنهاست. —

که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان هستی خارج از ما را یا اصل واقعیت را باورندارند برای‌اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد خاصه آنکه اگر بمابگویند اینان مردمانی دانشمند و کنجکاو بوده و روزگاری از زندگی خود را در راه گره‌گشائی از رازهای هستی گذرانیده‌اند و مثال برکلای[۳]

→ در اینکه آیا چنین معلوماتی وجود دارد یا ندارد بین دانشمندان اختلاف است. افلاطون جمیع معلومات را فطری و علم را فقط تذکر میداند. دکارت (Descartes) و پیروانش پاره‌ای ازمعلومات را فطری وناشی از عقل میدانندوگروهی از دانشمندان اساسا وجود این‌چنین معلوماتی را منکرند.

دوم ــ حقایق مسلمه که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست و اگرکسی بزبان انکار یا تردید نماید عملا مورد قبول و پذیرش وی هست. در بالا مقصود از معلوم فطری معنای دوم است و معنای اول‌منظور نیست.

۳ــ جرج برکلی (Berkeley) اسقف انگلیسی در سال ۱۶۸۵ میلادی تولد یافته و در سال ۱۷۵۳ وفات نموده است.

مطابق آنچه از شرح حال و نظریات وی استفاده میشود وی از اصحاب حس و فلاسفهٔ امپریست (Empiriste) بشمار میرود یعنی منشأ همه علوم را حس و تجربه میداند و بمعلومات عقلی و فطری که گروهی از فلاسفهٔ اروپا قائل بودند قائل نیست. وی در این نظریه از دانشمند انگلیسی معاصر خودش ژان لاك (G. Lock) پیروی کرده است اما در عین حال برای محسوسات وجود خارجی قائل نیست و منشأ احساس را تأثیرات خارجی نمیداند. و برای اثبات اینکه احساس دلیل وجود خارجی محسوسات نیست خطاهای حواس را دلیل میآورد.

برکلی برای خود تصورات ذهنی وجود حقیقی قائل است و از همین راه وجود نفس را اثبات میکند و میگوید ادراك ادراك‌کننده میخواهد و آن نفس است.

برکلی چنین وانمود میکند که منکر وجود اشیاء نیست لکن میگوید معنای این جمله که میگوئیم «فلان چیز موجود است» اگر درست دقت شود اینست: «من برای او ادراك وجود میکنم» مثلا اگر بگوئیم زمین هست ــ آسمان هست ــ کوه هست ــ دریا هست و یا آنکه بگوئیم خورشید نورانی است و جسم دارای بعد است و زمین میچرخد همه صحیح است اما اگر حقیقت معنای این جمله‌ها را بشکافیم اینست: «ما اینطور علم پیدا کرده‌ایم» پس وجود داشتن یعنی بودن در ادراك شخص ادراك کننده.

برکلی میگوید من سوفسطایی نیستم زیرا وجود موجودات را منکرنیستم لکن معنای وجود داشتن را غیر آن میدانم که دیگران خیال میکنند من میگویم وجود داشتن یعنی بودن در ادراك شخص ادراك‌کننده.

چنانکه گفته شد برکلی منشأ علم را حس میداند لکن منشأ حس را وجود خارجی شیء محسوس نمیداند بوجود نفس که قوه ادراك‌کننده است و بوجود خدا قائل است. برای اثبات ذات خدا اینطور استدلال میکند:

چونکه میبینیم صور محسوسات با ترتیب و نظم مخصوص در ذهن ما پیدا میشوند و از بین میروند و این آمدن و رفتن از اختیار نفس ما خارج است مثلا ←

و شوپنهاور[۴] در میان آنها دیده میشود.

ولی اگر کمی بردباری پیش گرفته و به بیوگرافی‌شان سری زده و در تاریخچه زندگیشان تأمل کنیم خواهیم دید که هیچکدام

← گاهی احساس میکنیم روز است و در آنحال نمیتوانیم شب را احساس کنیم و پس از چند ساعت احساس میکنیم شب است و در آنحال نمیتوانیم روز را احساس کنیم و همچنین در سایر مدرکات بصری و سمعی و غیره نظام و ترتیب مخصوصی را می‌یابیم پس از اینجا میفهمیم یك ذات دیگری هست که این تصورات را با نظم و حساب معینی در ذهن ما ایجاد میکند و آن ذات باری است.

۴ـ شوپنهاور ـ دانشمند شهیر آلمانی در سال ۱۷۸۸ در آلمان تولد یافته و در سال ۱۸۶۰ درگذشته است. شوپنهاور سردسته بدبینان جهان بشمار رفته زندگی را سراسر رنج و الم و دنیا را غمخانه و ماتمکده میداند بیشتر بحال انزوا میزیست و تا آخر عمر بحال تجرد بسر برد.

گویند از جوانی گرفتار توهمات و بیم‌های بی‌اساس بود و از کمترین چیزی بوحشت میافتاد مثلا شب از شنیدن صدای مختصری از خواب میپرید و همچون دیوانگان دست بطپانچه میبرد و نیز گویند وی بدبینی را از اجداد خویش بارث برده و پدرش نیز که شغل بازرگانی داشت همواره افسرده خاطر و ملول بود و بالاخره خودکشی کرد.

شوپنهاور شخصاً در زندگی ناگواریها و محرومیتهای زیاد دیده کتابها و نوشته‌هایش در زمان خودش طالب پیدا نکرده و مردم رغبتی بخواندن آنها نشان نداده‌اند وی بنا گذاشت در دانشگاه برلن بتدریس فلسفه بپردازد اما در رشته‌ای که بنا بود تدریس کند غیر از سه نفر از افراد غیرمستعد کسی دیگر ثبت‌نام نکرد بالاخره درصدد برآمد معلومات و اندیشه‌های خود را بهمسایهٔ خود که زنی خیاط بود تلقین کند. لکن کار مباحثهٔ آنها بنزاع و کتك‌کاری کشید و زن در دادگاه اقامه دعوی نمود و دادگاه شوپنهاور را بجرم ضرب و جرح محکوم بغرامت کرد.

شوپنهاور برخلاف دکارت وپیروانش بمعلومات وتصورات ناشی از عقل معتقد نیست. منشأ همهٔ تصورات و مبدأ همه علوم را حس میداند و کار عقل را فقط تصرف در فرآورده‌های حواس میداند.

شوپنهاور از اینرو ایده‌آلیست شمرده شد که جمیع معلومات را بیحقیقت میداند وجهانی‌که‌بوسیله حس وشعور وعقل دریافته میشودکه جهان‌ماده است آنرا ذهنی و نمایشی محض میداند بلکه برخلاف اسقف برکلی که وجود ادراك و قوه ادراك‌کننده را حقیقی می‌پنداشت وی وجود آندو را نیز بیحقیقت میداند لکن در عین حال یك چیز را حقیقت میداند و آن **اراده** است و می‌گوید حقیقت جهان اراده است و انسان بحقیقت خودش که اراده است بدون وساطت حس و عقل پی میبرد.

می‌گوید اراده در ذات خود یك حقیقت مطلق و مستقل یا لذات و خارج از حدود مکان و زمان است و تمام حقایق جهان درجات و مراتب اراده میباشند.

بنابراین شوپنهاور هر چند جهان **معلومات** را بیحقیقت میداند و از اینجهت ایده‌آلیست خوانده می‌شود اما بیك جهان حقیقی قائل است که ماوراء جهان معلومات است و آنجهان بوسیله حس و شعور و عقل دریافت نمیشود و آن جهان **اراده** است و از اینجهت می‌توان وی را رئالیست خواند.

شوپنهاور روی همین مبنای فلسفی در باب زندگی و لذت و عشق و زن و ←

از آنان با سفسطه از مادر نزائیده و زبان با سفسطه باز نکرده و فطرت «ادراك و اراده» انسانی را گم نکرده هیچ نشده که در جای خنده بگرید و در جای گریه بخندد و یا یکبار بـرای احساس مسموعات حس باصره را استعمال کند و بالعکس و یا در مورد خوردن بخوابد و بالعکس و یا برای سخن‌گفتن لب‌ببندد یا سخن پریشان بگوید. بلکه آنان نیز عیناً مانند ما (رهآلیست) بانظام مخصوصی که در زندگی انسانی هست زندگی میکنند و چنانکه با ما در زندگی نوعی شرکت دارند در انجام‌دادن افعال نوعی و افعال ارادی نیز شرکت دارند و از همین‌جا میفهمیم که:

اینان در حقیقتی که در آغاز سخن تذکر دادیـم و در هـمه معلوماتیکه اصول اولیه[۵] این‌حقیقت را تشکیل میدهند با ماهمدست و همداستان بوده و نظیر ادراکات و افعال سادهٔ اولیه ما را دارند.

آری هنگامیکه پس‌از رشد و تمیز بصحنـه تفکر و بحث وارد

← سعادت حقیقی عقاید مخصوصی دارد. می‌گوید اراده که اصل و حقیقت جهان است و واحد است مایه شر و فساد است زیرا همینکه بعالم کثرت آمد یگانه چیزی را که میخواهد ادامه هستی است پس ناچار بصورت خودخواهی و خودپرستی در افراد درمیآید و این خودخواهی‌ها با یکدیگر معارضه میکنند و نزاع و کشمکش و شر و فساد برمی‌خیزد.

می‌گوید لذات امر عدمی و الم امر وجودی است و عشق دو جنس مخالف (مرد و زن) با یکدیگر مایه بدبختی است و حقیقتش اراده زندگی است که می‌خواهد نسل را امتداد بدهد منتها برای آنکه افراد مصائب و ناملائمات آن را متحمل شوند طبیعت افراد را میفریبد و دلشانرا بلذات فریبنده خوش میکند.

می‌گوید فلسفهٔ اینکه عاشق و معشوق میکوشند حرکات خود را از دیدهٔ اغیار مستور بدارند و نگاهها با هزاران احتیاط و نگرانی بین آنها رد و بدل می‌شود اینست که زندگی سراسر بدبختی است و عاشق و معشوق میخواهند این بدبختی را با ادامه نسل ادامه دهند و باینوسیله جنایت فجیعی را مرتکب شوند و بدیهی است اگر عشق آنها نبود دنیا بپایان می‌رسید و مصائب جهان نابود میگشت.

شوپنهاور بفلسفه بودا اعتقاد تامی داشته ومایه سعادت حقیقی را در ریاضت نفس و خفه کردن اراده زندگی و مخصوصاً ترك آمیزش زنان که موجب انقطاع نسل و راحتی نوع است میداند.

۵ــ اگر اینحقیقت (خارج از من جهانی است که من در وی کارهائی به حسب خواهش خود میکنم) را که ذهن ما آنرا از مجموع معلومات و ادراکاتیکه اجزاء اصلیه یا عناصر اولیه آن بشمار می‌رود ترکیب نموده تجزیه و تحلیل نمائیم بعددی قابل توجه از معلومات ابتدائی برخواهیم خورد که در ایجاد این حقیقت شرکت داشته‌اند این معلومات ابتدائی را در منطق گاهی (در مقاله تحلیل و ترکیب) مبادی تصوریه و تصدیقیه و گاهی (در باب برهان) ضروریات و بدیهیات مینامند.

میشوند ایده‌آلیسم و سفسطه را پذیرفته و میگویند «واقعیتی نیست» و برخی از آنان چون می‌بینند که در همین یک جمله واقعیتهای بسیاری را تصدیق نموده‌اند شکل جمله را تغییر داده و میگویند «علم بواقعیت نداریم» و برخی از آنان بیشتر دقیق‌شده و می‌بینند باز در همین سخن خودشان و علم خودشان (فکر) را تصدیق نموده‌اند لذا میگویند «واقعیتی خارج از خودمان (ما و فکر ما) نداریم» یعنی علم بواقعیت خارج از خودمان و فکر خودمان نداریم. و جمعی گام فراتر نهاده و بجز خود و فکر خود همه چیز را منکر شده‌اند «جزمن و فکر من چیزی نمیدانم» البته خطرناکتر از همهٔ اینها کسانی هستند که مطلق واقعیت حتی واقعیت خود را منکر بوده و بجز شك و تردید چیزی اظهار نمی‌دارند.

پس از اینجا روشن میشود که حقیقت سفسطه انکار علم (ادراك مطابق با واقع) است‌چنانکه ادله‌ای‌که ازاین‌طائفه نقل‌شده همه درگرد همین محور چرخیده وعموماً بهمین‌نکته متکی‌میباشند.

و از اینجاست که فلسفه میگوید اساس سفسطه مبتی‌براصل عدم تناقض است زیرا همهٔ معلومات بحسب تحلیل باین قضیه متکی بوده و با تسلیم وی حقیقتی را انکار نمیتوان کرد چنانکه با انکار وی حقیقتی را اثبات نمیتوان کرد[۶].

۶ـ بعد از این در مقالات آینده کاملا توضیح داده خواهد شد که با انکار اصل عدم تناقض هیچ حقیقتی را نمی‌توان اثبات کرد و نیز از اصلی که‌دانشمندان فلسفهٔ ماتریالیسم دیالکتیك بعنوان «اصل وحدت ضدین» تقریرمیکنند وآنرا خرابهـ کننده اصل عدم تناقض میدانند مفصلا گفتگو خواهد شد.

نکته‌ای که بیفایده نیست اینجا تذکر داده شود اینست که دکارت دانشمند معروف فرانسوی همینکه خواست در جمیع معلومات خود تجدیدنظر نماید و طرحی ازنو بریزد همهٔ افکار خودرا ازمحسوسات ومعقولات ومنقولات مورد شك‌وتردید قرار داد و با خود گفت شاید اینطور که من حس می‌نمایم یا فکر می‌کنم یا بمن گفته‌اند نباشد و همهٔ اینها مانند آنچه در عالم خواب بر من ظاهر میشود خیال و اندیشه محض باشد چه دلیلی‌هست‌که اینطور نیست؟ پس‌کلیه افکار من (حتی اصل عدمـ تناقض) باطل شد و هیچ اصلی برای من باقی نماند که بآن اعتماد کنم آنگاه متوجه شد که در هر چیزی تردید کنم بالاخره خواهم گفت اندیشه است پس در وجود خود اندیشه نمیتوانم تردید کنم آنگاه همین اندیشه را دلیل بر وجود اندیشه‌کننده قرار داد و بوجود خود مطمئن شد و گفت «می‌اندیشم پس هستم (Cogito. ergo Sum)» سپس همین اصل را پایهٔ سایر اصول قرار داد و پیش رفت.

دانشمندان بعد از دکارت باین استدلال او اشکالاتی‌کرده‌اندکه‌فعلا نمی‌خواهیم متعرض شویم و فعلا بذکر یك اشکال که مناسب مطلب بالا است و ندیده‌ایم کسی ←

و نیز با تذکر مقدمه‌ای که بیان‌کردیم روشن میشود که برای ابطال مذهب اینطائفه (اگراطلاق مذهب بدعوی ایشان‌صحیح بوده باشد) و نقض ادله‌شان راههای بسیاری در دست داریم زیرا همینکه آنان بسخن درآمده وشروع بتفهیم وتفهم نمودند معلومات زیادی را بدون توجه تصدیق نموده‌اند (متکلم هست ـ مخاطب هست ـ کلام هست ـ دلالت هست ـ اراده هست و... بالاخره تأثیر هست ـ علیت و معلولیت مطلق هست) که هریك از آنها در الزام ایشان و روشن‌کردن حق کافی است.

اینك برخی از شبهات ایده‌آلیسم

شبههٔ ۱

ما هرچه دست بسوی واقعیت دراز میکنیم بجز ادراك (فکر) چیزی بدست ما نخواهد آمد پس بجز خودمان و فکر خودمان‌چیزی نداریم و بعبارت دیگر هر واقعیتی که به‌پندار خودمان اثبات کنیم در حقیقت اندیشهٔ تازه‌ئی درما پیدا میشود پس چگونه میتوان گفت (واقعیتی‌خارج از خودمان و فکرخودمان داریم) درصورتیکه همین جمله خودش اندیشه و پنداری بیش نیست[۷].

* توجه کرده باشد می‌پردازیم و آن اینکه اگر انسان این اصل (اصل عدم تناقض) را نیز مورد تردید قرار دهد نمی‌تواند آن نتیجه (من می‌اندیشم پس هستم) را بگیرد زیرا با فرض عدم امتناع تناقض می‌تواند بگوید من می‌اندیشم و در عین حال اصلا نمی‌اندیشم و نیز میتواند بگوید من هستم و در عین حال نیستم.

حقیقت مطلب اینست که اصل امتناع تناقض پایهٔ جمیع علوم و ادراکات است و اگر از این یك اصل فکری صرفنظر بشود هیچ علمی استقرار پیدا نخواهد کرد از این جهت است که فلاسفه از قدیم گفته‌اند با انکار این اصل هیچ حقیقتی را نمیتوان اثبات کرد.

۷ـ و بعبارت دیگر راههائی که بشر بخیال خود برای رسیدن بواقع فرض‌کرده راه رسیدن بواقع نیست بلکه راه وصول بیك رشته اندیشه‌ها و افکار است.

مثلا انسان از راه حس و مشاهدهٔ مستقیم میخواهد از عالم آسمانها مطلع شود و یا از راه تجربه و آزمایش میخواهد یك قانون کلی را در طبیعت کشف کند و یا از راه عقل و فکر میخواهد وجود یك حقیقتی را ثابت نماید آیا پس از آنکه مدتی پشت تلسکوپ بمشاهده پرداخت و یا در آزمایشگاه عملیات آزمایشی را انجام داد و یا مقدار زیادی بمغز خود فشار آورد آخر کار جز بیك مشت ادراکات و صور ذهنی که در حافظهٔ خود جمع نموده بچیز دیگری نائل شده است؟ پس اینراهها که بشر آنها را راه رسیدن بواقعیت خارجی میپندارد فقط راه وصول بیك رشته افکار و اندیشه‌های ذهنی است نه راه وصول بواقع خارجی.

پاسخ

چنانکه روشن است درضمن شبهه واقعیتی فی‌الجمله اثبات‌شده و آن «واقعیت ما و فکر ما» است که معلوم ما است و البته این سخن راست است. چیزیکه هست این است که‌کسی که این استدلال را ساخته تصور نموده است که اگر ما راستی واقعیتی داشته باشیم در صورت تعلق علم بوی باید واجد واقعیت (خود واقعیت) بوده باشیم نه‌واجد علم بواقعیت و حال آنکه قضیه بعکس است و آنچه بدست ما میآید علم است نه‌معلوم (واقعیت).

واین تصوری است خام زیرا اگر چه پیوسته علم دستگیر ما میشود نه معلوم ولی پیوسته علم باخاصهٔ کاشفیت[۸] خود دستگیر میشود نه‌بی‌خاصه وگرنه علم نخواهد بود و کسی نیز مدعی نیست که ما با علم بخارج خود واقعیت خارج را واجد میباشیم نه‌علم را.

شبهه ۲

حواس ما که قویترین وسائـل علم بواقعیت خـارج میباشند پیوسته خطا میکنند[۹] و همچنین وسائل و طرق دیگر غیر حواس

۸ــ شبهات ایده‌آلیسم هرچند از آنجهت که میخواهد برخلاف بدیهی وحقایق مسلمه نتیجه بگیرد فاقد ارزش است و هرکس میداند مغلطه است و معمولا در پاسخ این شبهات بوضوح و بداهت مطلب قناعت میکنند لکن حل علمی و فلسفی این مغلطه‌ها دقت زیادی لازم دارد وموقوف بر این است‌که حقیقتاً علم (ادراك) و ارزش معلومات دانسته شود و این دو مطلب در مقاله ۳ و مقاله ۴ مفصلا گفته خواهد شد و در نکته ۳ همین مقاله خواهد آمد که فلسفه ماتریالیسم دیالکتیك که خود را نقطهٔ مقابل ایده‌آلیسم میداند در بیان حقیقتاً علم نظریه‌ای‌را اتخاذکرده است‌که صددرصد ایده‌آلیستی است.

فعلا در مقام پاسخ علمی بشبهه بالا همین مقدار که در متن اشاره شده کافی است و خلاصهٔ آن اینکه علم دارای خاصه کاشفیت از خارج است بلکه علم عین کشف از خارج است و ممکن نیست علم باشد و صفت کشف نباشد یا علم و کشف باشد واقع مکشوف وجود نداشته باشد و اگر فرض شود واقع مکشوف وجود نداردکاشفیت وجود ندارد و اگر کاشفیت وجود ندارد پس علم وجود ندارد و حال آنکه باقرار خصم علم وجود دارد.

۹ــ مثلا حس باصره جسم را از دور کوچك میبیند و از خیلی نزدیك بزرگتر از آنچه هست نشان میدهد و یا آتش آتش‌چرخان را در حال گردش بشکل دایره و قطرهٔ باران را که از آسمان فرود میآید بشکل خط نشان میدهد و همچنین سایر حواس مثلا گرمی و سردی بوسیله حس لامسه دانسته میشود اگر فرض کنیم یکدست ما گرم و دست دیگری سرد باشد و هردو را در آب نیم‌گرم فرو ببریم با یکدست ←

گرفتار اغلاط زیاد هستند چنانکه دانشمندانیکه با هرگونه وسائل تحرز از خطا خودشانرا مجهز کرده‌اند از خطا مصون نمانده و یکی پس از دیگری ازپای درآمده‌اند پس چگونه میتوان بوجود واقعیتی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟

پاسخ

کسی[۱۰] نمیتواند مدعی شود که ما در جهان معلومات خطا و لغزش نداریم و یا هرچه میفهمیم راست و درست است وفلسفه نیز این دعوی را ندارد بلکه دعوی فلسفه اینست که ما واقعیتی خارج از خودمان فی‌الجمله داریم و خودبخود (فطرتاً) ایـن واقعیت را اثبات میکنیم زیرا اگر اثبات نمیکردیم نسبت بموضوعات ترتیب اثر منظم نمیدادیم پیوسته پس‌از گرسنگی بخیال‌خوردن نمی‌افتادیم پیوسته پس از احساس خطر فرار نمیکردیم پیوسته پس از احساس نفع تمایل نمی‌نمودیم پیوسته... و پیوسته... (با اینکه اندیشهٔ خالی دردست خودمان و اثر خودمان میباشد و همه‌وقت میتوانیم بدلخواه خودمان اندیشه‌هائی بکنیم).

شبهه ۳

اگر کاشفیت علم و فکر از خارج یك صفت واقعی بود و تنها

← آن آبرا سرد و با دست دیگر آنرا گرم احساس مینمائیم.

خطاهای حواس بسیار زیاد است و انواعی دارد و در کتب علمی و فلسفی مسطور است. بعضی از دانشمندان معتقدند انواع خطاهای حواس بالغ بر هشتصد نوع میباشد.

۱۰ـ وقوع خطا در بعضی موارد سبب نمیشود که ما از جمیع معلومات خود حتی از فطریات و حقایق مسلمه سلب اعتماد نموده و منکر جمیع واقعیتهای خارج که از راه علم بآنها رسیده‌ایم بشویم. بلکه خود همین پی بردن بخطا دلیل بر این است که ما یکسلسله حقایق مسلمه داریم که آنها را مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها باین خطاها پی برده‌ایم و اگر نه پی بردن بخطا معنی نداشت زیرا با یك غلط غلط دیگر را نمیتوان تصحیح کرد.

و بعلاوه دانشمند ایده‌آلیست با همه خطاهائی که از حس دیده هیچگاه نشده که چشم خود را ببندد و در کوچه و خیابان راه برود یا راه و چاه را که میبیند هر دو در نظرش مساوی باشند و هردو را بعنوان دو اندیشه تلقی نماید و همچنین با همهٔ خطاهائی که از عقل دیده هیچگاه نشده از استدلال عقلی لب ببندد بلکه خود همین شبهات ایده‌آلیسم بصورت استدلال عقلی بیان شده است و اگر استدلال عقلی باطل باشد خود این استدلال هم باطل است.

اندیشه و پندار نبود هیچگاه تخلف نمیکرد و ما باینهمه افکار پر از تناقض و معلومات پراز خطا گرفتار نمیشدیم زیرا تحقق خطا و غلط در واقعیت خارج از ما قابل تصور نیست چنانکه وجود ما و فکر ما هیچگاه نمیتواند غلط بوده باشد پس بجز ما و افکار ما چیزی را نمیتوان اثبات کرد و کاشفیت علم از خارج پنداری بیش نیست.

پاسخ

این شبهه نمیتواند غرض ایده‌آلیست‌را تأمین‌نموده و سفسطه را نتیجه بدهد تنها کاری که این شبهه میتواند انجام بدهداینست که این پرسش را پیش میآورد که در صورتیکه علم و ادراك ذاتاً خاصهٔ کاشفیت داشته و نشان‌دهنده میباشند باید هیچگاه خطا نکرده و پیوسته خارج ازخود را نشان‌دهد پس اینهمه خطاها ازکجاست؟ و آیا خطاها مطلقند یا نسبی؟ و ما پاسخ این پرسش را در یك‌مقاله جداگانه (مقاله چهارم) خواهیم‌داد.

برمیگردیم بآغاز سخن

چنانکه در آغاز سخن بیان نمودیم سخنان سوفسطی اگرچه بشکل انکار واقعیت چیده شده است ولی حقیقتاً برای انکار وجود علم (ادراك جازم مطابق باواقع) سوق داده شده‌چه‌اگر انکارواقعیت را با تسلیم وجود علم فرض کنیم (میدانیم چیزی نیست) نتیجه‌اش اثبات علم بعدم واقعیت خواهد بود و این خود یك واقعیتی است که اثبات میشود (من ــ علم ــ خاصهٔ کاشفیت علم از عدم واقع).

و با تسلیم خاصهٔ کشف در این علم و ادراك خاصهٔ کاشفیت را از سایر افراد علم سلب نمیتوان کرد و این بیان چند نکته زیر را نتیجه می‌دهد:

نکته ۱

کسانی را که یك نحوه واقعیت خارج اثبات میکنند نباید در صف ایده‌آلیستها قرار داده سوفسطی شمرد چنانکه:

۱ــ بعضی واقعیت را از خواص اجسام بجز خواص هندسی

نفی کرده و همه را ساختهٔ ذهن میدانند (چنانکه دکارت میگوید خواص هندسی اجسام موجود و خواص غیر هندسی که خواص ثانوی نامیده میشود مانند رنگ و بوی و مزه و کیفیات دیگر موهوم و ساخته‌های ذهن میباشند)

۲ــ جمعی جسم و خواص جسم را انکار نموده و عالم را مجرد از ماده میدانند.

۳ــ جمعی مکان را موهوم میدانند.

۴ــ جمعی زمان را.

۵ــ جمعی زمان و مکان را.

این عقاید اگر چه عموماً پوچ و بی‌پایه میباشند و فلسفه پرده از روی آنها برداشته و بطلان هریك را مانند آفتاب روشن نموده ولی چون ارباب این عقاید جهان باواقعیتی را معتقدند نمیتوان آنها را در میان سوفسطائیان و تیپ ضد علم نام برد[۱۱].

و همچنین عدهٔ دیگری را از غیرفلاسفه که از غیر طریق استدلال سیر میکنند نباید ایده‌آلیست شمرد و باهمین ترازو سنجید مانند:

۱ــ دسته‌ای از عرفا که راه وصول بحقایق را تنها کشف ذوقی معرفی کرده‌اند و روش استدلال را منکرند.

۲ــ گروهی از اصحاب شرایع که معلومات صحیحه را بمعلوماتی که از طریق وحی آسمانی و ادیان انبیا و رسل اخذ میشود محدود میسازند. همچنین طائفه دیگر از فلاسفه که عالم را بحسب روش علمی از دو سنخ مختلف مادی و مجرد مؤلف دانسته و بحسب روش عملی به تنزه از عالم مادی فانی و ارتقاء و انجذاب بعالم عقلی باقی دعوت میکنند. چنانکه از امثال هرمس[۱۲] و

۱۱ــ رجوع شود به‌پاورقی صفحهٔ ۲۵.

۱۲ــ **هرمس** ــ تواریخ قدیم جماعتی از حکماء و علماء نجوم را نام میبرد که بعنوان هرامسه‌خوانده میشوند و دوره آنان را قبل از دوره یونانیان ضبط میکند معروفترین آنان همان است که هرمس الهرامسه خوانده میشود و هرگاه هرمس مطلق گفته شود وی مقصود است.

بواسطه قدمت زمان تاریخ صحیح و معتبری از آنان در دست نیست.

در تاریخ‌الحکماء قفطی و محبوب‌القلوب اشکوری مینویسد «هرمس‌الهرامسه در مصر قبل از طوفان تولد یافته و او همان است که عبرانیین بنام اخنوخ و یونانیین بنام ارمیس و عرب بنام ادریس میخوانند و همان است که خداوند بوی ←

بلیناس[۱۳] و فیثاغورس[۱۴] و افلاطون و افلوطین نقل

← نعمتهای سه‌گانه (ملك ـ حکمت ـ نبوت) عطا فرمود.
از گفتهٔ مورخین قدیم برمیآید که هرمس همان ادریس پیغمبر است که در کتب آسمانی از وی یاد شده.
اشکوری در محبوب‌القلوب از تاریخ ابن‌الجوزی نقل میکند که هرمس اول کسی است که حکمت و علم نجوم را بالهام الهی استخراج نمود و از ابو معشر بلخی نقل میکند که هرامسه زیاد بودند و افضل و اعلم از همه سه تن بودند و هرمس در مصر مسکن داشت و اهرام را او بنا نمود.
۱۳ـ **بلیناس** ـ بلیناس نیز از اقدمین حکما است، کتابی بنام علل بلیناس در دست است که منسوب بوی است گویند وی یکی از هرامسه است.
در اول کتاب علل بلیناس ترجمهٔ قسیس ساخنوس داستان عجیبی که ضمناً مشتمل بریکنوع مکاشفه‌ای از بلیناس است از زبان خود بلیناس نقل میکند درآنجا میگوید من یتیمی بودم از اهل طوانه و چیزی نداشتم در شهر ما یك مجسمهٔ سنگی وجود داشت که بالای یك ستونی از چوب نصب شده بود و بر آن نوشته شده بود، من هرمس هستم که خداوند او را بنعمت خود مخصوص داشت من این نشانه را آشکارا در اینجا قرار دادم و سر آنرا پنهان کردم برای آنکه بآن سر آگاه نشود مگر حکیمی مانند خودم.
بر سینهٔ آن مجسمه نوشته بود هر کس میل دارد بسر خلقت و صنعت طبیعت آگاه شود بزیر پای من نگاه کند. مردم متوجه مقصود حقیقی اینجمله نمیشدند تا آنکه من بزرگ شدم و سنم مقتضی شد و آنچه بر سینهٔ مجسمه نوشته شده بود خواندم و مقصود را دریافتم پس زیر آن ستون چوبی را که در زیر مجسمه بود حفر کردم و در آنجا حفرهٔ تاریکی یافتم که هیچ نور در آن داخل نمیشد و از طرفی ممکن نبود آتشی برای روشنائی آنجا برد زیرا باد مخصوصی بشدت میوزید و آتش را خاموش میکرد از اینجهت زیاد اندوهگین شدم و در اینحال خواب بر من غلبه یافت پس ناگاه صورتی که مانند صورت خودم بود بر من آشکار شد و گفت برخیز ای بلینوس و داخل این حفرهٔ زیرزمینی شو من گفتم آنجا تاریك است و رفتن مقدور نیست پس بمن دستور داد که آتشی را بکیفیت خاصی در داخل یك جسم شفاف قرار دهم تا باد نتواند آنرا خاموش کند و ضمناً بتوانم از آن نور استفاده کنم پس من بسیار خوشوقت شدم و دانستم که راه مقصود را دریافتم پس گفتم تو کیستی که چنین منتی بر من نهادی در پاسخ گفت من معنا و سر باطن خودت هستم پس از خواب با خوشوقتی بیدار شدم و طبق دستور عمل کردم همینکه داخل آن حفرهٔ تاریك شدم مجسمهٔ مردی را دیدم که لوحی در دست داشت و کتابی در پیش در آن لوح نوشته بود صنعت طبیعت در اینجا است و در آن کتاب نوشته بود اینست سر خلقت و من از آنجا علم علل اشیاء را آموختم و نامم بحکمت مشهور شد».
۱۴ـ **فیثاغورث** (Pithaqore) در قرن ششم قبل از میلاد تولد یافته و از معاریف حکماء قدیم است. عقیده وی در باب اعداد و اینکه عدد اصل وجود است و پیدایش همهٔ امور بوسیله ترکیب‌های عددی است معروف است و در کتب فلسفه ذکر میشود. شیخ‌الرئیس در **شفا** شرح‌مبسوطی از عقیدهٔ وی نقل‌میکند و بپاسخ‌میپردازد.
فیثاغورس زمین را کروی و متحرك میدانسته و میگفته است که زمین و همهٔ ←

کرده‌اند[۱۵-۱۶].

نباید اینان را منکر واقعیت شمرد و پدران ایده‌آلیسم نامید زیرا اینان به‌حکم دانش و بینش دوستان حقیقت و شیفتگان واقعیت بوده و آرزوئی بجز تکمیل علم و عمـل و خدمتگـذاری انسانیت نداشته و پایهٔ این کاخ با عظمت را گذاشته‌اند و زهی ناروا است که انسان با زبان و دهانی که از خون دل پدر و مادر خود درست کرده همینکه بسخن در آمد صلب پدر و رحم مادر را دشنام داده و

← سیارات و از آنجمله خورشید و یك کره نامرئی دیگر گرد یك کانون آتش که غیر مرئی است میچرخند. وی بمشرق زمین مسافرت کرده و بعضی از آراء خود را از دانشمندان مشرق استفاده نموده و پس از مراجعت از سفر و عودت بوطن بایتالیا مهاجرت نموده و چون علاوه بر عقاید فلسفی دارای آراء سیاسی و اجتماعی و عقاید مذهبی خاصی نیز بوده در آنجا جمعیتی مرکب از زن و مرد تشکیل داد که از آنجمله زن و سه دختر خودش بودند ولی موفقیتی حاصل نکرد و در یکی از شورشها و انقلابها کشته شد. افلاطون که مسافرتی بایتالیا نموده است عقاید اشتراکی خود را دربارهٔ ثروت و زن از فیثاغورس استفاده نمود وفلسفهٔ فیثاغورس برای اولین‌بار بوسیله افلاطون در یونان منتشر شد.

۱۵ـ **افلاطون** (Platon) در قرن پنجم قبل از میلاد سال ۴۲۷ تولد یافته و در سال ۳۴۶ قبل از میلاد درگذشته است. وی از نسل پادشاهان قدیم یونان بوده و نسبش از طرف مادر نیز منتهی میشود بصولون حکیم و مقنن معروف یونان. افلاطون پس از تحصیل علوم مقدماتی و ریاضیات و مقداری فلسفه شاگردی سقراط نمود و تا آخر عمر سقراط در خدمتش بوده و ارادت کاملی نسبت بوی داشته.

مکتب فلسفی افلاطون یکی از معروفترین مکاتب فلسفی دنیا است و محور عقاید فلسفی افلاطون اعتقاد بمثل است.

افلاطون بعد از مرگ سقراط بجهانگردی پرداخته بمصر و قیروان مسافرت کرده و بایتالیا رفته فلسفهٔ فیثاغورس را آنجا فرا گرفته. افلاطون در فن نویسندگی توانا بوده و عقاید خاصی در سیاست و طرز ادارهٔ اجتماع و تشکیل مدینهٔ فاضله داشته و معتقد بوده است که ادارهٔ اجتماع باید بوسیله حکما باشد و خودش برای عملی کردن اینمنظور بجزیرهٔ سیسیل مسافرت کرد ولکن نتیجه نگرفت و در آنجا وی را گرفته و بعنوان بردگی فروختند تا آنکه یکی از دوستانش پیدا شد و وی را آزاد ساخت و دوبار دیگر بهمین منظور مسافرت کرد و نتوانست نتیجه بگیرد. وی آخر کار از عقاید اشتراکی خود صرفنظر نمود و کتاب دیگری نوشت و بطلان نظریات سابق خود را مدلل ساخت.

افلاطون در خارج شهر آتن باغی داشت که در آنجا بتعلیم علم و حکمت می‌پرداخت‌وآن‌باغ **آکادمیا** نام‌داشت وپیروان‌افلاطون‌را از اینروآکادمیان‌می‌خوانند.

۱۶ـ **افلوطین** (Plotin) سردستهٔ فلاسفه معروفی است‌که بنام افلاطونین جدید خوانده میشوند. وی در سال ۲۰۵ بعد از میلاد تولد یافته و در سال ۲۷۰ میلادی درگذشته است و مردی عارف و مرتاض بوده است بایران و هند مسافرت کرده است و شاید بسیاری از عقاید عرفانی خویش را از ایران و هند استفاده کرده باشد. گویند کتاب معروف «**انئولوجیا**» که منسوب بارسطو است تالیف افلوطین است.

نامزا گوید اساساً دشنام و ناروا سرودن یکمرد ناقد و بحاث عیناً دعوی دانائی نمودن و گواه بنادانی آوردن است.

نکته ۲

دانشمندانیکه فکر را مادی محض میدانند و باتعبیرات‌مختلف «ساختهٔ مغز» «اثر فعل و انفعال جزء ماده و جزء مغز» «عکس‌العمل تأثیر خارج در اعصاب و نخاع» «تبدیل کمیت بکیفیت» «عکس‌ـ برداری مغز از خارج» «ترشحات مغز» تفسیر نموده و بالاخره اثر مادی ماده معرفی میکنند (قول باشباح در بحث وجـود ذهنی ار فلسفه) باید در جرگهٔ ایده‌آلیسم جای گیرند.

البته این عقیده تازگی نداشته از عهد باستان در کتب فلسفه ذکر شده و از گذشتگان مادیین و گروهی از غیـرمادیین نقل شده است ولی امروزه میان دانشمندان مادی شهرت بسزائی کسب کرده و مقبولیت تامی بدست آورده است و البته سنخ بحثهای علمی‌شان نیز همین نظر را اقتضا مینماید (رجوع شود به نکته ۲ از خاتمهٔ مقالهٔ ۱) و بالاخره دانشمندان مادی امروزه روی سه‌اصل زیرین:

۱ـ در جهان هستی جز ماده چیزی نیست (ماده مساوی است باوجود)

۲ـ ماده در تحول و تکامل ذاتی‌است.

۳ـ همه اجزاء ماده در همدیگر مؤثرند.

مـجبـور شده‌انـد فـکـر را مـولـود و زائـیدهٔ مـاده گـرفتـه و در هـمـهٔ خـواص و آثـار همدوش ماده بشمارند و از ایـن روی نـاچـار لـبـاس ۱ـ کـلـیـت ۲ـ دوام[۱۷]

۱۷ـ **دوام** ـ در منطق قدیم در مبحث قضایا قضیه را از جنبه‌های مختلف تقسیماتی مینمودند و از جمله تقسیم قضیه بود بحسب «جهت» یعنی کیفیت ارتباط محمول بموضوع و از این لحاظ قضیه اقسام مختلفی پیدا میکرد. شرح همهٔ اقسام از عهده این مقاله بیرون است و باید بکتب منطق مراجعه شود لکن برای توضیح مطلب بالامیگوئیم ازجملهٔ آن قضایا قضیه «دائمه» است یعنی آن قضیه‌ای‌که در وی حکم شده است بثبوت محمول از برای موضوع دائماً و ابداً مثل مواردیکه محمول خاصیت لاینفك موضوع است و قدما برای مثال حرکت فلك را ذکر میکردند اما پیروان **صدرالمتالهین** که بحرکت جوهری قائل بودند چون جسم فلکی را که موضوع حرکت دوری فلك است بهمراه همهٔ اجسام دیگر متغیر و متحرك بحرکت جوهری ذاتی میدانستند از اینرو توضیح میدادند که موضوع حرکت فلکی جسم مطلق آن

بقیه پاورقی صفحهٔ قبل

← است نه جسم خاص آن ــ رجوع شود بمنظومه منطق سبزواری در باب بیان عرض لازم و عرض مفارق.

ماتریالیسم دیالکتیک میگوید «از منطق جامد (منطق قدیم) اعتقاد بضروری و دائمی بودن بنتایج غلط میرساند زیرا هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزاء دیگر طبیعت است و اجزاء طبیعت دائماً در تغییر و تبدیل میباشند پس مفاهیم دائماً در حال تکاپو و تغییر میباشند پس هیچ مفهوم جامدی وجود ندارد.»

و نیز میگوید «قضایائی که در ذهن ما پیدا میشود چون تصویر یکی از ارتباطاتی است که اجزاء طبیعت با یکدیگر دارند و آن ارتباطات آن بآن در تغییر میباشند پس هیچ قضیهٔ دائمی وجود ندارد و مخصوصاً اعتقاد بضروری و دائمی در منطق جامد انسانرا بنتایج غلط میرساند» (رجوع شود بماتریالیسم دیالکتیک ارانی صفحه ۴۶ و ۴۷ و ۴۸).

چنانکه ملاحظه میفرمائید خود ماتریالیستها بدون آنکه توجه داشته باشند بدائمی بودن بعضی قضایا (ماده دائماً در حرکت است) معترفند در منطق قدیم نیز بعضی از قضایا را دائمی میدانستند نه تمام قضایا را.

دکتر ارانی در صفحه ۵۷ ماتریالیسم دیالکتیک میگوید «ایستادن ــ جمود و ثابت ماندن ــ نسبی و محدود ولی حرکت وتغییر دائمی و بیحد است» نهایت اینست که قدما حرکت فلك را مثال میآوردند و مادیین حرکت مطلق ماده را تنها اختلاف در بیان مثال است. از این اشخاص باید پرسید آیا قوانینی‌که بعنوان اصول دیالکتیك بیان میکنید مثل اصل نفوذ ضدین و اصل تکاپوی طبیعت آیا خود این اصول را ما بعنوان قضایای دائمی و همیشگی تلقی کنیم یا بعنوان قضایای موقتی. اگر دائمی هستند پس مدعای ما ثابت شد و اگر دائمی نیستند پس اصول دیالکتیك بر فرض صحت صحت موقتی دارد و نمیتواند جهان و تمام طبیعت را از لا و ابداً توضیح و تشریح نماید.

نکته‌ای که لازم است تذکر داده شود اینست‌که دانشمندان ماتریالیست آنجا که میخواهند حقایق دائمی را نفی کنند از دو راه وارد میشوند (البته خودشان این دو را با هم مخلوط میکنند) یکی آنکه میگویند چون تمام قضایای ذهنی تصویری از ارتباطات موجود در طبیعت است و آن ارتباطات دائماً در تغییر است پس هیچ قضیهٔ دائمی وجود ندارد و ما جواب این مطلب را الان دادیم و گفتیم باعتراف خود ماتریالیستها در طبیعت نیز (صرفنظر از ماوراءالطبیعه) قضایای دائمی وجود دارد.

دیگر اینکه میگویند «هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزاء طبیعت است و همراه سایر اجزاء دائماً در تکاپو و تغییر و تحول است پس هیچ مفهوم ثابت و جامد وجود ندارد» و بنابراین خود تصویری که ما از ارتباطات متغیر داریم نیز متغیر است.

و البته روی اصل اینکه روح هم مادی است و تمام خواص ماده را داراست باید هم در باب مفاهیم ذهنی اینطور قائل شد ولی اینجا این اشکال پیش میآید که اگر مفاهیم و تصوراتیکه از روابط متغیر طبیعت در ذهن پیدا میشود مانند خود آن روابط متغیر باشند پس هیچ قضیه‌ای در دو آن بیك حال در ذهن باقی نیست پس ما نسبت بیك لحظهٔ گذرنده از واقعیت خارجی نمیتوانیم در ذهن خود یك تصور باقی داشته باشیم که آن تصور ذهنی یا قضیه در همه آنات نسبت بحالت آن لحظهٔ خاص ←

۳ــ اطلاق[۱۸] از تن مفاهیم ذهنیه کنده شده و خط بطلان بدور منطق قدیم که بزم‌آرای این مفاهیم بوده کشیده شده و منطقی تازه بنام دیالکتیك پیدا شده و دست بکار گردیده است.

بمقتضای قواعد دیالکتیك ما هیچگاه نمیتوانیم و نخواهیم توانست یك مفهوم کلی یا ثابت یا مطلق تصور کنیم و یا تصدیقی با این‌اوصاف داشته باشیم وهر تصور یاتصدیقی داشته‌باشیم متغیر و جزئی و نسبی خواهد بود زیرا طبق ناموس علیت و معلولیت فکر (هرادراك) زائیدهٔ ماده بوده و نتیجه جبری تحولی است کـه در

← صادق باشد مثلا اگر در ذهن ما این تصور پیدا شد زید فلان روز با عمرو ملاقات نمود یا ارسطو شاگرد افلاطون بوده است در آن دیگر باید این تصویر شکل دیگر بخود بگیرد و رابطه تغییر کند و مثلا اینطور فکر کنیم ارسطو شاگرد افلاطون نبوده است. و بعبارت روشنتر در واقعیات خارجی هیچگاه ارتباط دو جزء در دو لحظه بیك حال باقی نیست آیا تصویریکه ما نسبت بیك لحظهٔ خاص در ذهن خود داریم مثل آنکه میگوئیم دیروز بعد از پیروز بود یا زید در روز جمعه سخن گفت یـا ارسطو شاگرد افلاطون بوده است بیك حال باقی است یا آن نیز متغیر است؟ البته روی اصل مادی بودن روح نمیتوانید بگوئید باقی است و اگر بگوئید متغیر است علاوه بر اینکه خلاف یك امر بدیهی است پس ما باید نسبت بتصوراتیکه از حقایق گذشته داریم سلب اعتماد نمائیم زیرا میدانیم مفاهیم ذهنی ما خود بخود متغیر است و هر لحظه حالت خاصی دارد و ما بعداً در مقاله ۴ خواهیم گفت این مطلب یکی از مطالبی است که ماتریالیسم دیالکتیك را وارد در جرگهٔ شکاکان مینماید.

۱۸ــ برای آنکه معنای **اطلاق** مفاهیم که منطق قدیم بآن قائل بود و معنای **نسبیت** مفاهیم که ماتریالیسم دیالکتیك بآن قائل است روشن شود لازم است که مقدمهٔ ذیل تذکر داده شود.

یکی از مسائل مهمی که از قدیم‌الایام مورد توجه فلاسفه بوده است مسئله ارزش معلومات و حقیقی بودن آنها است یعنی آیا اندازهٔ واقع‌نمائی علوم (ادراکات) از واقعیات چقدر است و آیا ادراکات ما نسبت باشیاء خارجی چه اندازه با وجود خارجی آنها مطابقت دارد؟

چنانکه گفتیم سوفسطائیان و ایده‌آلیست‌ها هیچگونه ارزشی برای معلومات قائل نیستند زیرا بنا بگفته آنها در ماوراء ذهن واقعیتی وجود ندارد که ادراکات با آن واقعیت مطابقت بکند یا نکند و اساساً حقیقت و خطا هیچکدام معنی ندارد.

و اما شکاکان هر چند منکر واقعیتهای خارجی نیستند اما برای علوم و ادراکات ارزش قطعی قائل نیستند و میگویند ممکنست اشیاء خارجی چگونگی خاصی داشته باشند و ما طور دیگری که قوای ادراکی ما اقتضا میکند و متناسب با شرایط زمانی و مکانی است ادراك نمائیم و ما نمیدانیم معلومات ما حقیقت است یا خطا و میزانی هم که بتوان حقیقت را از خطا تشخیص داد در دست نیست.

پیرهون (Pirron) (۳۷۰ــ۲۸۰ قبل از میلاد) مؤسس مکتب شکاکان ده سبب را یادآور شده‌است وگفته‌است این علل ده‌گانه ارزش قطعی معلومات را از بین میبرد.

پس بعقیدهٔ سوفسطائی حقیقتی «ادراك مطابق با واقع» در کار نیست و بعقیدهٔ←

مجموعهٔ پدر و مادرش پیدا شده است.

و خود همین پدیده دو لحظه در یك حال نمانده و هر لحظه تحولی تازه داشته و مبدل به پدیده‌های تازه‌تری یکی پس از دیگری میشود و بالاخره فکر که زائیدهٔ مادی دو پدیده مادی است یك پدیده

← شکاك نمیدانم علوم ما حقیقت است یا نیست.

مسلك‌های دیگری در قرون جدیده پیدا شده است و همه آنها با اختلافات جزئی که در این مسئله دارند نتیجتاً با مذهب شکاکان (سپتیسیسم) یکی میشود مانند مسلك انتقادی کانت آلمانی گریتی‌سیسم (Gritidsme) و مسلك اصالت عمل پراگماتیسم (Pragmatisme) ویلیام جمس امریکائی.

در مقالهٔ چهارم که مستقلا از ارزش معلومات بحث خواهیم کرد بیان هر یك از این مسلکها خواهد آمد.

از این دو دسته که بگذریم (سوفسطائیان و شکاکان) بکسانی برمیخوریم که اصحاب جزم و یقین خوانده میشوند یعنی برای معلومات ارزش قطعی قائل هستند (میدانم علم و ادراکات با واقع مطابق است) اینگروه معتقدند که اگر فکر با اسلوب منطقی صحیحی راهنمائی بشود به حقایق غیرقابل تردیدی نائل میشود که با واقع مطابقت دارد.

لکن این گروه نیز دو دسته‌اند. دستهٔ اول پیروان فلسفه اولی (متافیزیك) که افلاطون و ارسطو و پیروانشان از یونانیان قدیم و همه فلاسفه اسلامی و دکارت و لایب نیتس و اسپینوزا و بعضی دیگر از اروپائیان جدید از آنجمله‌اند.

این گروه بحقیقت مطلق قائلند و معتقدند که واقعیات (فی‌الجمله) همانگونه که هستند در فکر ما جلوه‌گر میشوند بدون آنکه فکر ما از خود تصرفی بکند و رنگ خاصی باو بدهد و چنانکه میدانیم منطق قدیم که فلسفه اولی بر آن استوار است و همچنین اصول منطقی که دکارت تأسیس نموده براساس دریافتن حقایق مطلقه است البته بین نظر قدما و نظر دکارت و پیروانش فی‌الجمله اختلاف است رجوع شود بمقدمه مقاله ۴.

دسته دوم نسبیون هستند که بحقائق نسبی قائلند و بیان عقیده ایندسته در مقاله ۴ خواهد آمد پیروان ماتریالیسم دیالکتیك عقیده نسبیون را راجع به نسبیت حقایق می‌پذیرند و ما فعلا در این‌مقاله تنها نظربگفتار پیروان ماتریالیسم دیالکتیك داریم.

اینگروه خود را پیرو منطق خاصی که اصول آنرا هگل آلمانی بیان نموده است میدانند.

اینگروه می‌گویند «محك انسان برای تشخیص حقیقت تجربه و عمل است یعنی هر علمی اگر گواه عملی داشت صحیح و اگر نه غلط است دلیل بر آنکه علوم طبیعی امروز حقیقت دارد اینست که در کارخانه‌ها عملا ضروریات زندگی روزانه را تولید می‌کنند و از طرف دیگر میگویند منشأ علم تأثراتی است که اعصاب ما از خارج پیدا میکنند بوسیله دیدن و شنیدن و غیره لکن سلسله عصبی ما از خود تأثیری بر روی این تأثرات و فرآورده‌های حواس مینماید و چون ساختمان اعصاب حیوانی با حیوان دیگر یا یك فرد انسان با انسان دیگر فرق میکند قهراً تأثیرات آنها هم با یکدیگر اختلاف پیدا میکند پس هر علم و ادراك در عین اینکه حقیقت است بستگی خاصی با نوع ساختمان مادی سلسله عصبی شخص ادراك‌کننده دارد و تأثیر خاص ←

سومی است که نه مساوی با اولی (جزء مادی خارجی) میتواند بشود و نه مساوی با دومی (جزء مغز) سخن ما در همین جمله آخری است و فعلا درسخنان دیگر بحث نکرده و بجای دیگر موکول مینمائیم.

جمله‌ای که مضمونش اینست (فکر زائیدهٔ جزء ماده و جزء مغز بوده و غیر از هردوتاست) آیا این سخن صریحاً نمیرساند که خود معلوم (جزء ماده) بفکر ما نمیآید و آنچه مظروف و متعلق فکر ما

→ مغز ادراک‌کننده دخیل است پس حقایق نسبی است یعنی در عین اینکه حقیقت است با طرز ساختمان مغز هر شخص و شرایط زمانی و مکانی نیز مربوط است.

دکتر ارانی در صفحه ۳۴ ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید «هقدر بی‌مغز است اگر مکتبهای مخالف ما توقع دارند شناختن صورت خارجی پیدا کند و فکر در تاثیری که از اشیاء گرفته است تصرف نکند بالاخره این تصرف همان شناختن است اینهائیکه عقب عین حقیقت مطلق و مفهومهای پوچ دیگر می‌باشند مثل اینست که میخواهند عمل شناختن مانند عمل هضمی صورت‌گیرد که نه ماده غذائی وارد معده شود و نه معده بر روی مواد غذائی اثر کند».

همانطوریکه ملاحظه می‌فرمائید بعقیده ماتریالیستها محسوسات برای فکر مانند مواد غذائی برای معده است و عمل شناختن تاثیر مادی مخصوصی است که سلسله اعصاب بر روی آن پدیده‌های محسوس مادی می‌نماید مانند تاثر خاصی که معده بر روی مواد غذائی می‌نماید و همان‌طوریکه معده‌ها در عمل هضم با یکدیگر اختلاف دارند سلسله اعصاب نیز مختلفند.

ایضاً در همان صفحه می‌گوید «نوع ساختمان سلسله عصبی بطرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود زیرا خود همین تاثیر شناختن است ما میدانیم که اعصاب انسان و حیوان دیگر بطرز مختلف عمل می‌نماید بوی معین انسان را متنفر ولی حیوانی را جلب می‌کند رنگ معین بنظر حیوان دیگر حال دیگریرا دارد یا اینکه آهنگ معین بگوش یکنفر خوش و بگوش دیگری نامطبوع است درجه حرارت معین گاه بنظر سرد و گاه گرم جلوه می‌کند خلاصه تاثیر ساختمان سلسله عصبی را در شناختن میدانیم ولی از اینجا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است پس عین حقیقت را نمی‌توان شناخت زیرا چنانکه ذکر کردیم مفهوم کلمهٔ شناختن شامل همین تاثیر مخصوص هم هست».

قطع نظر از سایر اشکالاتیکه بر این گفته‌ها وارد است و در مقالهٔ چهار مشروحا گفته خواهد شد با اندك توجه روشن میشود که موضوع حقایق نسبی که مادیون قائلندونتیجتاً بمذهب شکاکان منتهی میشود چیز تازه‌ای نیست و آنچیزیکه شکاکان را وادار نموده است که ارزش قطعی معلومات را نفی کنند اختلاف ادراکات موجودات ادراك‌کننده است «پیرهون» مؤسس مکتب شکاکان یکی از ده سببی که برای نفی ارزش یقینی معلومات دلیل آورده اختلاف ادراکات اشخاص مختلف است اینکه ما ابتدائاً پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیك را جزو اصحاب جزم و یقین شمردیم بحسب ادعای خود آنها بود والا در حقیقت درمقابل مکتب شك (سپتی‌سیسم) و مکتب متافیزیك مکتب سومی از لحاظ بیان ارزش معلومات وجود ندارد یا باید از اصول متافیزیك پیروی نمود و یا تابع (سپتی‌سیسم) شد. تفصیل بیشتر در مقالهٔ چهارم خواهد آمد.

است غیر از واقعیت خارج است[۱۹] آنگاه این پرسش پیش میآید که در صورتیکه واقعیت خارج هیچگاه بفکر وارد نمیشود. ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارج هست و فکر ما زائیدهٔ وی میباشد و حال آنکه هرچه را در خارج فرض کنیم فکری است که غیر از خارج است پس آیا نتیجه جز این بدست میآید که ما هیچگاه راه بخارج

۱۹ــ برایآنکه مقصود واضحشود باید این مقدمه را درنظر داشت. دراصطلاح فلسفی علم بر دوگونه است **علم حضوری و علم حصولی.**

علم حضوری یعنی علمیکه عین واقعیت معلوم پیش عالم (نفس یا ادراککننده دیگری) حاضر است و عالم شخصیت معلوم را مییابد مانند علم نفس بذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود.

علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است مثل علم نفس بموجودات خارجی از قبیل زمین ــ آسمان ــ درخت ــ انسانهای دیگر ــ اعضاء بدن خود شخص ادراککننده.

در علمحضوری مطابق تعریف بالا علم و معلوم یکی است یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم بواسطه حضور خود معلوم است در نزد عالم و از اینجهت این علم را حضوری مینامند بخلاف علم حصولیکه واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است و انکشاف معلوم پیش عالم بواسطه مفهوم یا تصویری است که از وی در پیش خود دارد و بعبارت دیگر علم بواسطه حصول صورتی است از معلوم در نزد عالم و از اینجهت این علم را حصولی مینامند. تمام اطلاعاتما نسبت بعالم خارج از ذهن علم حصولی است.

در علم حصولی آن چیزی که ذهن اولا و بالذات و بلاواسطه مییابد همان مفاهیم و تصاویر ذهنی است ولی این مفاهیم دارای یك خاصیت مخصوصی هستند و آن اینکه آینه و نشاندهنده خارج میباشند بطوری که انسان در مرحله اول خیال میکند که بلاواسطه بخارج نائل شده است. در مرحله دوم میگوید این مفاهیمی که من تصور میکنم زمین و آسمان... در خارج وجود دارد و در مرحله سوم میگوید منشأ و مبدأ پیدایش تصورات ذهنی تأثیرات خارجی است. پس هرچند ذهن درمراحل بعدی درك میکند که پیدایش تصورات ذهنی در اثر تأثیرات خارجی است باید دید چه رابطهای بین مفهوم ذهنی و وجود خارجی است که پیش از آنکه نوبت بمرحلهٔ سوم برسد در مرحلهٔ اول همانطوری که گفته شد مفاهیم خارج را ارائه میدهند و در مرحلهٔ دوم انسان میگوید عین همین چیزهائی که در تصور من است ــ زمین و آسمان ــ درخت انسان و... خارجیت و واقعیت دارند؟ و بالاخره چه خصوصیتی در علم است که شخص عالم را بخارج توجه میدهد؟

هرچند هرکس اعم از ایدهآلیست یا رئالیست تابع هر مسلك و پیرو هر مکتب بوده باشد بحسب فطرت خود عملا برای علم کاشفیت تامه از خارج قائلست وتردیدی ندارد که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد نه چیز دیگر و یكنحوه وحدت و عینیت بینذهن و خارج هست (برای فهم کامل این مطلب رجوع شود بهمقاله چهارم) لکن تشریح فلسفی مطلب یکی از مسائل مهم فلسفه است و مسئله ارزش معلومات که در حاشیه قبل اشاره شد از این مسئله سرچشمه میگیرد.

چنانکه از مطالب گذشته معلوم شد ایدهآلیستها (سوفسطائیان) از آنجا که ←

نداریم یعنی علم بخارج نداریم؟ و این سخن بعینه سخن ایده‌آلیست است.

دانشمندان دیالکتیك بما پاسخ میدهند

شما با روش متافیزیك فکر کرده و سخن میگوئید و در نتیجه مفاهیم را مطلق گرفتـه و بخطا میافتید پس اینکه میخـواهید نفی علم بخارج مطلق را بگردن ما بگذارید نظر باینکه اساساً خـارج مطلق در ظرف علم موجود نیست ضرر بجائی نمیرساند و ما پیوسته بخارج علم نسبی داریم.

ما در پاسخ میگوئیم

اولا در این پاسخ بوجود فکر تصوری و تصدیقی مطلق اعتراف

• منکر واقعیتهای خارجی هستند (بحسب مشرب فلسفی نه بحسب فطرت) خود را در این مسئله از قید هر زحمتی راحت نموده‌اند و سخنی با آنان نیست.

اما پیروان ماتریالیسم دیالکتیك که خود را نقطهٔ مقابل ایده‌آلیسم معرفی میکنند در این مسئله نظریه‌ای را انتخاب نموده‌اندکه صددرصد مدعای ایده‌آلیستها را تأیید مینماید.

میگویند فکر (ادراك) جزئی از طبیعت و مولود سایر اجزاء طبیعت است. همانطوریکه سایر اجزاء طبیعت در اثر فعل و انفعالات طبیعی بوجود میآیند مفاهیم و تصورات هم پدیده‌هائی است مادی که در اثر فعل و انفعال خارج و مغز پیدا میشوند و رابطهٔ بین این مفاهیم و خارج جز رابطه تولیدی وجود ندارد.

اینجا این پرسش پیش میاید که اگر هیچ رابطه‌ای بین علم و معلوم جز رابطه زایش و تولید وجود نداره پس اولا معنای واقع‌نمائی علم یعنی چه؟ و ثانیاً هر مفهومی که در ذهن پیدا شود (توجه داشته باشید که تمام اطلاعات ما نسبت بخارج از طریق همین مفاهیم است) مانند انسان ـ حیوان ـ نبات ـ جماد و غیره نمیتوان گفت مصداق خارجی دارد بلکه همین اندازه میتوان گفت منشأ خارجی دارد و با توجه باینکه تمام اطلاعات ما نسبت بخارج بوسیله همین مفاهیم است باید بگوئیم هیچیك از مفاهیمی که در ذهن ما است واقعیت خارجی ندارد و این بعینه سخن ایده‌آلیستها است.

و ثالثا اگر علم با لذات واقع‌نما نیست ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارجی هست و این واقعیت خارجی مولد و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصاویر است.

چنانچه خواننده محترم دقت کرده باشد میداند ماتریالیسم دیالکتیك در باب ارزش معلوماتکه در حاشیه پیش شرح دادیم نظریه‌ای را انتخاب‌کرده استکه منتهی بمسلك شکاکان میشود و اما در این مسئله (مسئله ماهیت علم) نظریه‌ای را انتخاب کرده است که منتهی بمسلك سوفسطائیان می‌شود تحقیق مسئلهٔ ماهیت علم بنا بر اصول فلسفه اولی (متافیزیك) در مقاله چهارم و پنجم خواهد آمد:

نمودید زیرا وجود چنین فکری را در مغز ماقبول کرده و پس از آن صحتش را نفی نمودید (صحت مطلق را نفی مطلق نمودید وگرنه صحت مطلق با نفی نسبی تقابل و تنافی ندارد).

ثانیاً اگر دانشمند دیالکتیك راستی خارج را تعقل نسبی میکند باید هم خارج مطلق و هم تعقل مطلق را بپذیرد زیرا تعقل نسبی تعقلی است که نسبی است و وصف و موصوف غیر همدیگر میباشند اساساً چگونه امر نسبی را بی‌امر مطلق میتوان تصور کرد؟

ثالثاً ایده‌آلیسم که علم بواقعیت خارج را نفی میکرد مرادش همان علم مطلق بواقعیت خارج بود (هرچه را که خارج تصور کنیم فکری است که غیر از خارج است) بنابراین بچه‌دلیل دانشمندان دیالکتیك با گروهی که هم‌عقیدهٔ خودشان میباشند بجنگ برخاسته و سخنانشان را ابطال مینمایند؟

دانشمندان دیالکتیك دوباره پاسخ میدهند

واقعیت خارج چون در تحول دائمی است ثابت نیست و تغییر عین ذاتش میباشد و وصف و موصوف در وی یکی است اگرچه بحسب تعبیر از این مصداق با مجموع دومفهوم حکایت میکنیم و آنگاه متافیزیك دو مفهوم مطلق میپندارد.

ما در پاسخ این پاسخ نیز میگوئیم

تغییر و تحول را در واقعیت ماده قبول داریم ولی فکر اینخاصه را ندارد و همین سخن که شما میگوئید این مفهوم در پندار شما مطلق و ثابت است دلیل ما است بمدعای خودمان.

نکتهٔ سوم

ایده‌آلیست حقیقی کسی است که مطلق واقعیات را نفی‌میکند که در معنای نفی مطلق است و اینان اگرچه بسیار کم و نایاب و شاید دراین‌عصر مصداق نداشته باشند ولی دسته‌ای ازقدما را تاریخ با اینمسلك ضبط نموده است و در هر حال ایده‌آلیست (سوفسطی) بمعنی حقیقی کلمه اینانند.

با اینهمه ما نمیتوانیم باور کنیم که انسانی پیدا شود کـه

دارای خلقت صحیح بوده و مانند سایر افراد انسان کارهای این نوع را انجام دهد و علوم و ادراکات که در سایر افراد نوع یافته میشود در وی یافت نشود. هریك از ماها با یك آزمایش دامنه‌دار هزاران فعل از خود دیده که از علوم مختلفه بعنوان واقع‌بینی (نه بعنوان اندیشه) سرچشمه میگیرد و هرفعل ارادی وی متکی باراده و هر اراده متکی بعلم میباشد و همچنین هریك از ماها هزاران فرد از نوع خود با هزاران فعل دیده که همه آنها را با اراده و علم انجام میدهد و این علوم و افکار از خارج سرچشمه میگیرد (البته واقع‌بینی علوم و افکار همه بیك نحو نمیباشد چنانکه در مقاله‌های بعدی روشن خواهد شد) و از اینجا روشن میشود که ایده‌آلیست حقیقی یکی از دوکس خواهد بود.

۱ــ کسیکه برخی‌از علوم وافکار نظری بوی مشتبه شود و در عین‌حال که یك سلسله علوم و افکار عملی و نظری که برای زندگی روزانه لازم میباشد در ذهنش محفوظ و منشأ اثر هستند بواسطه اختلافات و تناقضات که در افکار و انظار دانشمندان دیده و یا خطاهائیکه از حواس خود مشاهده کرده معلومات محفوظهٔ خود را بحساب نیاورده و ازواقع‌بینی‌آنها غفلت‌ورزیده وفقط باشتباهات و تناقضات مزبور چسبیده و میگوید علوم و ادراکات ما از خارج کشف نمیکنند یعنی بچیزی علم نداریم.

۲ــ کسیکه بدون پیش‌آمدن آفتهای‌ذهنی برای پاره‌ای‌ازمقاصد فاسده و آزادی جستن از مقررات و اصول مسلمهٔ اجتماعی این مسلك را پیش گرفته است و در همه چیز تردید و حتی درتردید نیز تردید میکند. دربرابر هرحقیقت روشن وآشکاری مکابره مینماید.

و از این تقسیم روشن است که راه گفتگو با این دو دسته مختلف بوده و هردسته طریق راهنمائی جداگانه دارد.

اگر با ایده‌آلیست «مشتبه» مواجه شدیم باید بارویه معتدلی در وی انصاف را بجنب و جوش آورده بگوئیم مراد از واقع‌بینی این معنی نیست که ما هیچ خطا نمیکنیم ولی اگر هم هیچ راه بواقع نداشته باشیم کاری ازپیش نمیرود و سپس یك سلسله علوم و ادراکات محفوظهٔ خودش را بخودش ارائه داده و مقداری هم از اندیشه‌های غیر منظم (اندیشه‌هائی که بدلخواه خود همه وقت

میتواند بکند) پیشش آورده و تفاوت این دو دسته از اندیشه‌ها را عیناً بوی نشان داده تا متذکر شود که از ته‌دل بواقع معتقد بوده است. در اینصورت وی خواهد دید که:

۱ــ گاهی گرسنه میشود و بدنبال آن غذا میخورد.

۲ــ گاهی تصور غذاخوردن میکند و ملزم به‌غذاخوردن نیست.

۳ــ گاهی راستی گرسنه میشود و اندیشهٔ غذاخوردن اقناعش نمیکند و در این سه‌فرض اندیشه‌ها و افکار وی یکسان نیستند بلکه برخی‌از آنها با واقع‌تماس دارد و برخی‌دیگر اندیشهٔ بی‌پایه‌ای بیش نیست و بهمین ترتیب خواهد دید که پیوسته در امتداد جادهٔ زندگی در پیش پای خود یکرشته افکار منظم (قهری) و یکرشته افکار غیر منظم (دلبخواه) دارد و اندیشه‌های منظم وی باواقع تماس دارند.

ولی اگر با ایده‌آلیست «مکابر» روبرو شویم باید از رویهٔ عقلائی خودمان استفاده کرده و باوی مانند یك آفت بی‌جان رفتار کنیم زیرا کسیکه علم ندارد جماد است آتش که میسوزاند باید خاموش کرد و آبرا که غرق مینماید باید خشك و نابود و سنگی که رهگذر را گرفته باشد باید خورد کرده کنار ریخت و همچنین جانوران کشنده را باید کشت و حشرات موذیه را باید راند زیرا کاریکه با طبع خود میکنند ناچار جائز میدانند و اگر چنانچه جائز است در مورد خودشان نیز جائز است.

مقالهٔ سوم

علم و ادراك

سخنی که در این مقاله خواهیم راند مربوط بعلم (ادراك) بوده و بمنظور کنجکاوی از هویت و سنخ واقعیت وی میباشد[1]

۱ــ در این مقاله اینمطلب بثبوت میرسد که روح و خواص روحی مجرد از ماده هستند و عقیدهٔ مادیین دائر بر اینکه روح و ادراکات روحی از خواص معینه ماده است با توجه بدلائلی که اظهار میدارند ابطال میشود.

لازم است یادآوری شود که علم و ادراك‌که در این مقاله ماهیت ونحوه واقعیت وی مورد بحث قرار گرفته است که آیا از سنخ ماده است یا مجرد از ماده؟ اعم است از ادراك حسی و خیالی و عقلی و برای‌آنکه خواننده محترم بهتر مقصود اینمقاله را دریابد فرق این سه را بیان میکنیم.

قدما و همچنین‌متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه‌مرتبه قائل شده‌اند مرتبه حس و مرتبه خیال و مرتبه تعقل.

مرتبه‌حس ــ عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با بکار افتادن یکی از حواس پنجگانه (یا بیشتر) در ذهن منعکس میشود مثلا وقتیکه انسان چشمها را باز نموده و منظره‌ای را که در برابرش موجود است تماشا میکند تصویری از آنمنظره در ذهنش پیدا میشود و آن تصویر همان حالت خاصی است که انسان حضوراً و وجداناً در خود مشاهده میکند و آنرا دیدن مینامیم، یا آنکه در حالیکه کسی صحبت میکند و صدای وی بگوشش میرسد حالت دیگری‌را در خود مشاهده مینماید که آنرا شنیدن مینامیم و...

مرتبه خیال ــ ادراك حسی پس از آنکه از بین رفت اثری از خود در ذهن‌باقی میگذارد و یا به تعبیرقدما پس از پیدایش صورت حسی در حاسه صورت دیگری در قوه دیگری که آنرا خیال یا حافظه مینامیم پیدا میشود و پس از آنکه صورت حسی محو شد آن صورت خیالی باقی میماند و هر وقت انسان بخواهد آنصورت را احضار مینماید و باصطلاح باین وسیله آن شیء خارجی را تصور میکند. صورت خیالیه شبیه صورت محسوسه است با اینفرق:

اولا غالباً و در حال عادی وضوح و روشنی آنرا ندارد.

ثانیا صورت محسوسه همیشه با وضع خاص (نسبت مخصوص با اجزاء مجاور) و جهت خاص (در طرف راست یا چپ یا پیش رو یاپشت سر و غیره) و مکان خاص احساس میشود مثلا انسان هروقت چیزی‌را میبیند او را در جای معین و در جهت‌معین و در محیط معین مشاهده میکند اما اگر بخواهد همان شیء را که بارها با اوضاع و جهات مختلف و در جاهای‌مختلف دیده تخیل کند میتواند آنرا تنها پیش نظر خود مجسم نماید بدون آنکه آنرا در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید. ←

و همانا گفتگو در عقاید سفسطه و ایده‌آلیسم (مقاله ۲) بود که طرح ابحاث علم (هویت علم ــ اندازه واقع‌نمائی علم ــ ارزش معلومات ــ خطای علم پیدایش کثرت در علوم ــ اختلافات خانوادگی علم) را در پی مقالهٔ دوم ایجاب میکرد وگرنه این گفتگو در فلسفه از نقطه نظر سوق برهان از بسیاری از مباحث متأخرتر است.

تمثیل

فرض کنید قطعه عکسی را بدرازای ۱۲ سانتیمتر و پهنای ۸ سانتیمتر در دستتان گرفته و بتماشای وی که مشتمل بیك منظره و بساط یك خانواده چند تنی است پرداخته‌اید.

دریاچه‌ایست که آب زلال وی مانند نقرهٔ خام رویهم چیده شده و با امواج چین‌چین خود اهتزاز پر نشاط هوا و وزش نرم نسیم را

→ **ثالثاً** در ادراکات حسی تماس و ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است در صورتیکه آن ارتباط از بین برود خود بخود ادراك حسی نیز از بین میرود اما ادراکات خیالی ذهن احتیاجی بخارج ندارد و لهذا ادراکات حسی خارج از اختیار شخص ادراك‌کننده است مثلا انسان عادتاً نمیتواند چهرهٔ کسی را که حاضر نیست ببیند یا آوازشرا بشنود یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید اما همهٔ اینها را با میل و اراده خود هرگاه بخواهد میتواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

مرتبه تعقل ــ ادراك خیالی چنانکه دانستیم جزئی است یعنی بر بیش از یك فرد قابل انطباق نیست لکن ذهن انسان پس از ادراك چند صورت جزئی قادر است یك معنای کلی بسازد که قابل انطباق برافراد کثیره باشد باین ترتیب پس از آنکه چند فرد را ادراك نمودعلاوه برصفات اختصاصی هریك از افراد به‌پاره‌ای از صفات مشترکه نائل میشود یعنی یك معنی را که در یکفرد دیده دو مرتبه متوجه میشود که عین همین معنی در فرد دوم نیز هست و همچنین در سوم و چهارم و... این مکرر دیدن یك معنی در افراد مختلف ذهن را مستعد میکند که از همان معنی یك صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را تعقل یا تصور کلی مینامند.

این سه‌نحوه ادراك بالوجدان برای انسان وجود دارد و هرکس با علم حضوری آنها را در خود می‌یابد.

فلاسفه اسلامی قبل از صدرالمتألهین به‌پیروی از فلاسفه یونان تنها قوهٔ عاقله را که مدرك کلیات است مجرد از ماده میدانستند براینکه برای تجرد نفس اقامه میکردند در اطراف قوه عاقله دور میزد.

صدرالمتألهین معتقد شد که قوه خیال بلکه همهٔ قوای باطنه از ماده مجرد هستند و تجرد آنها را نیز از راه عدم تطبیق خواص آنها با خواص عمومی ماده که در اینمقاله شرح آن رفته است بالبات رسانید.

حکایت میکند. پهلوی این دریاچه چمنی نغز با درختانی سرسبز که جسته جسته در گوشه و کنار مرغزار خودنمائی کرده و با جامه‌های زیبای خود در رهگذر نسیم بهاری میبازند و میناز‌ند و مینوشند و میپاشند. نمای افقی این منظره که در حدود پانزده کیلومتر میباشد منتهی بکوهستانی است که قله‌های وی مانند دندانه‌های شانه صف کشیده و منظره را مانند یك تابلو نقاشی که در کنار کودکی قرار گیرد در دامنه خود گسترده و قله‌های سربلند وی پشت‌سرهم صف کشیده و سرگرم تماشا میباشند.

در یك گوشهٔ این چمن بساطی پهن شده و مردی که سیمای وی تقریباً چهل سال را نشان میدهد با بچه‌گانی چند که قرائن مهر و عطوفت شهادت میدهد که فرزندان خودش میباشند نشسته و طبقی از سیب در برابر دارند.

در این حلقه که تشکیل یافته یکی سرگرم خوردن سیبی است که در دست دارد و یکی سیب خود را میبوید و یکی با اینکه سیبی در دست گرفته مانند بوتهٔ گلی بکنار پدر یازیده و بازهم سیب میخواهد و یکی با اینکه محرومیتی ندارد درصدد است خود را روی طبق انداخته و دیگران را محروم سازد، کشمکش است.

این یك نظری است که نظر اول مینامیم.

دوباره بهمین قطعه عکس برگشته و خواهید دید که یك پارچه مقوای سفیدی است که لکه‌های سیاهی در سطحش قرارگرفته و با اشکال مختلفی برخی نسبتاً بزرگ و برخی نسبتاً کوچك و برخی نسبت ببرخی دور یا نزدیك یعنی فواصلشان نسبتاً بزرگ یاکوچك می‌باشد و بس و این نظر دیگری است که نظر دوم مینامیم.

اکنون اگر از شما بپرسند که آیا این منظرهٔ پهناور با همهٔ خصوصیاتی که توصیف شد (و البته هرچه بیشتر تماشا کرده و تعمق نمائید معلومات تازه‌تری دستگیرتان‌خواهدشد) واقعاً دردست شما بوده و دراین‌سطح ۱۲ در۸ سانتیمتر گنجیده و در وی میباشد؟ چه پاسخی خواهید داد؟ البته خواهید گفت نه.

هیچگاه یك منظرهٔ پانزده کیلومتری با محتویات زیاد خود با همهٔ طول و عرض و عمق و مسافتهای مختلف و خواص جسمی و روحی گوناگون که دروی پیداست نمیتواند در یك صفحه ۱۲ ضرب

در ۸ بگنجد و هم نمیتوان گفت.

بلکه این عکس منظره را «نشان میدهد» وگرنه روی صفحهٔ مقوا بجز لکه‌های سیاه و سفید چندی که دوربین عکاسی تهیه کرده دیگر چیزی نیست. ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا.

برگردیم بسوی مقصد اصلی

مشاهده[۲] و تجربه بما اثبات کرده‌اند که هنگام استعمال‌حواس

۲ــ مادیین برای اثبات مادی بودن روح و امور روحی (و یا فقط بمنظور غلط مبحث و مرعوب کردن طرف) موضوعاتی را از علوم مختلف ــ فیزیك ــ فیزیولوژی ــ روان‌شناسی و غیره پیش میکشند که ارتباطی بمدعا ندارد و چنین وانمود میکنند که این مطالب دلیل قاطع برمادی بودن روح و خواص روحی است لهذا لازم است با ذکر چند مقدمه ذهن خوانندگان محترم را باصل مطلب توجه دهیم:

۱ــ هرکسی بالبداهه و حضوراً بوجود یك سلسله امور ذهنی که آنها را علوم و ادراکات مینامند اذعان دارد وجود این امور برانسان از وجود عالم خارج روشن‌تر است زیرا اگر فرضاً کسی پیدا شود (مانند ایده‌آلیستها) در وجود جهان خارج تردید کند و ادراکات خود را یکسره باطل یعنی غیر مطابق با واقع بداند در وجود خود این ادراکات نمیتواند تردید کند پس وجود یك سلسله امور ذهنی که هر انسانی حضوراً بآنها آگاه است بدیهی است و احتیاجی بدلیل علمی یا فلسفی ندارد.

۲ــ کاوشهای دانشمندان از قدیم و جدید ثابت کرده است که یك سلسله‌عوامل مادی خاصی که در خارج از ظرف ذهن موجود است با وضع و کیفیت مخصوص در پیدایش ادراکات حسی دخیل است کیفیت و چگونگی این عوامل همواره در علوم طبیعی مطرح بوده و دانشمندان هریك بنوبهٔ خود نظریاتی داشته‌اند. در فیزیك جدید نیز مباحثی راجع بنور و صوت و غیره و اینکه امواج اثر در چه حال و چگونه بچشم وارد شده و اعصاب چشم را متأثر میسازد و یا امواج‌صوتی در چه حال وتحت چه شرایطی اعصاب گوش را متأثر میسازند، مطرح میشود.

ایضاً کاوشهای دانشمندان ثابت کرده که سلسله اعصاب انسان و حیوان مانند سایر اعضاء بدن وظیفه خاصی داشته و اعمال ویژه‌ای را انجام می‌دهند از عوامل خارجی متأثر شده و عکس‌العملهائی از خود نشان میدهند بیان و توضیح فعالیتهای عصبی بعهده علم فیزیولوژی (وظائف‌الاعضاء) می‌باشد اینـدو مطلب (انجام یافتن یك سلسله عوامل خارجی در خارج و انجام یافتن فعالیتهای عصبی) مورد تسلم و قبول قاطبه دانشمندان «رئالیست» میباشد که بدنیای خارجی ایمان دارند چه روحی و چه مادی اختلاف روحیون با مادیون در مطلب دیگریست که ذیلا گفته خواهد شد.

این نکته نیز ناگفته نماند که هیچکس بانجام یافتن فعالیتهای عصبی در مغز خودش حضوراً آگاه نیست بلکه اطلاعی که هرکس در این باب دارد در اثر کشفیات علمی دانشمندان است.

۳ــ امور روحی و نفسانی نیز مانند همه امور جهان تابع اصول و قواعد و ←

در نتیجهٔ تأثیری که واقعیت ماده در سلسلهٔ اعصاب و مغز ما میکند عکس‌العملی مادی در ما پیدا میشود که با بکار انداختن حاسه پیدا شده و با از کار بازداشتن حاسه از میان میرود. و مقارن این حال چیزی را بنام (ادراك) مییابیم.

هیچگاه نمیتوانیم بپذیریم که این منظرهٔ پهناور جهان باهمهٔ خصوصیات شگفت‌آوری‌که دارد با همهٔ‌خطها و سطحها وجسمهای یك پارچه و صاف (متصل واحد) که از وی بما جلوه میکند در یك پارچهٔ ماده ناچیز عصبی یا مغزی که اجزای جدا ازهم و متراکم که بالاخره از مجموع بدن مـا کـوچکتر است گنجیده و جـای

← قوانین معینی هستند و رابطه علیت و معلولیت بین خود آنها یا بین هریك از آنها و مواد بدنی یا عوامل خارجی برقرار است.

روانشناسی جدید مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) همین اصول و قوانین را بیان می‌کند.

دانشمندان و فلاسفه روحی هیچگاه ادعا نکرده‌اند که روح و امور روحی از قید هرگونه اصل و قانونی آزاد است و تابع هیچ قاعده علمی نیست تنها چیزیکه اثبات کرده‌اند اینست که روح و امور روحی خاصیتهای مخصوص ماده را ندارند و قوانین مادی برآنها حکومت نمیکند علیهذا نسبتهائی که بعضی از مادیون دانسته یا ندانسته بدانشمندان روحی می‌دهند بکلی بی‌اساس است.

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۶ پس از آنکه شرحی در اطراف تغییر سبك تحقیقات علمی در اروپا از قرن هجدهم ببعد میدهد میگوید «این اصل کلی از این ببعد در تمام تحقیقات علمی حکمفرما شد که تحقیق علم عبارتست از جستجوی دقیق و عمیق. جستجوی دقیق و عمیق وقتی انجام می‌گیرد که انسان علم را با عمل توأم نموده تغییراتی را که بوسیله امتحانات و تجربیات علمی معین میکند بوسیله تفکر بیکدیگر مربوط نماید و روابط علت و معلولی آنها را بفهمد» و پس از چند سطر اینطور بگفته خود ادامه میدهد «از همان زمان راسیونالیست‌های (Rationatiste) قرن هفدهم (هوبس ــ اسپینوزا ــ لایب‌نیتز) و غیره عقاید علمی راجع بروح و تغییرات آن بکلی عوض شد و این فلاسفه برای اولین دفعه بیان کردند که‌تمام تغییرات روحی در تحت یك سلسله قوانین ثابت و معین است و برخلاف آنچه مذاهب و ادیان قرون وسطی ادعا میکردند روح آزاد نیست و بخودی خود نمیتواند اثری ظاهر سازد و رابطهٔ علت و معلول که در علوم دیگر مخصوصاً علوم طبیعی مشاهده میشود در علم روح نیز کاملا و بطور دقیق حکمفرماست «هوبس» مطابق با قانون نیوتون در مکانیك قانون جبر را در روح کشف کرد بدین معنی که هیچ قضیه روحی بدون سبب تولید نشده بی‌علت نیز از میان نمیرود».

این مطلب که امور روحی تحت یك سلسله قوانین ثابت و معین است یا اینکه هیچ قضیهٔ روحی بدون سبب تولید نشده و بی‌علت نیز از میان نمیرود و یاموضوع روابط امور روحی با امور بدنی یا با امور خارج از بدن جزء الفباء علم روح بشمار میرود و هزارها سال است که فلاسفه برروی این اساس افکار خویش را بنا کرده‌اند و این چیزی نیست که برای اولین دفعه در قرن هفدهم گفته باشند بلکه ←

گرفته باشد.

و از طرف دیگر اختلافاتی کـه هنگام بکارانداختن حـواس (خطای حواس) در محسوسات می‌بینیم نخواهد گذاشت که بگوئیم واقعیت جهان مادی‌خارج از خـودمان را درجای خـودش ادراك نموده و نائل میشویم.

پس این صورت ادراکی نه‌درمادهٔ ما جایگزین است و نه‌در مادهٔ خارج از ما.

---

* برعکس از قرن هفدهم ببعد عده‌ای از فلاسفه اروپا که در مسئله جبر و اختیار بمختار بودن روح قائل شده‌اند مختار بودن را مستلزم آزادی از قانون علت و معلول دانسته‌اند ولی دانشمندان میدانند که این عقاید هیچگونه ارزش علمی یا فلسفی ندارد.

مذاهب و ادیان نیز منکر این اصل نبوده‌اند منتها چیزیکه روحیون گفته و میگویند اینست که امور روحی خواص عمومی ماده را ندارند نه‌آنکه قانون و قاعده ندارند و یا آنکه امور روحی اصلا با ماده ارتباط ندارند و یك دیواری ببزرگی دیوار چین بین روح و ماده موجود است.

بلکه مطابق آخرین تحقیقی‌که از طرف فیلسوف بزرگ اسلامی **صدرالمتالهین** بعمل آمده و مورد قبول فلاسفه بعد از وی واقع شده روح خود عالیترین محصول ماده است یعنی مولود یك سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق نظریه این دانشمند هیچگونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراءالطبیعه وجود ندارد یعنی ممکنست‌یك موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل بموجود غیر مادی شود.

پس از بیان این مقدمات میگوئیم که مسئله مورد اختلاف بین روحیـون و مادیون اینست که آیا ادراکات روحی و همچنین خود روح مجرد است یا مادی و بعبارت روشن‌تر اختلاف در ماهیت و چگونگی واقعیت این امور است و مطابق آنچه در مقاله اول بثبوت رسید تنها با اصول و موازین خاص فلسفی میتوان وجود شیء را یا چگونگی وجود (ماهیت) آنرا اثبات کرد و در هیچیك از چهار قسمتی که در بالا تشریح شد که خلاصه‌اش از اینقرار است:

۱ــ وجود ادراکات.

۲ــ انجام یافتن یك سلسله عوامل خارجی.

۳ــ انجام یافتن فعالیتهای عصبی.

۴ــ وجود یك سلسله قوانین روحی.

اختلافی نیست.

دانشمندان روحی از راه عدم انطباق خواص امور روحی برخواص عمومی ماده اثبات میکنند که امور روحی (همانها که حضوراً بآنها آگاه هستیم) مادی نیست پس نمیتواند برفعالیتهای عصبی منطبق شود پس فعالیتهای عصبی مقدمه پیدایش یك سلسله امور غیر مادی است نه‌عین آنها. اما دانشمندان مادی بجای آنکه باصل مطلب توجه کنند و ثابت کنند که آنچه ما درك میکنیم عین همان فعالیتهای عصبی است از مطلب خارج شده از کتب فیزیك یا فیزیولوژی یا روانشناسی جدید (کـه مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) موضوع ماهیت و چگونگی امور روحی ←

خلاصه بیان:

چون صورت ادراکی ما خواص عمومی ماده (انقسام ـ عدم انطباق بزرگ بکوچك) را ندارد مادی نیست.

اشکال

ممکن است در بیان گذشته خورده‌گیری نموده و بگوئید ادراك همان خاصهٔ مادی است که در سلسلهٔ عصب یا مغز حاصل میشود و موضوع بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی را کاوشهای علمی حل کرده. علم امروزه عقیده دارد باینکه دستگاه ادراك بصری یك دستگاه دقیق عکاسی بیش نیست و همه اشعه در نقطه زردچشم گرد آمده و ابصار محقق میشود[۲] و ما بجز همان نقطه چیزی نمیبینیم.

← را از بحث خارج میکند) مطالبی را ذکر میکنند که ارتباطی بمدعای فلاسفه ندارد و مثل اینکه پیش خود گمان میکنند که کسانیکه روح و امور روحی را مجرد میدانند از اینمطالب آگاهی نداشته و اگر آگاهی پیدا کنند داعی برای عقیده بتجرد روح نخواهند داشت.

مثلا دکتر ارانی در جزوه بشر از نظر مادی میگوید «موقع فکر کردن تغییرات مادی در سطح دماغ بیشتر میشود خون متوجه دماغ میگردد مغز بیشتر غذا میگیرد و بیشتر مواد فسفری پس میدهد بطوریکه در ادرار شخص فکر کننده مقدار این ماده بیشتر میشود موقع خواب که مغز کار زیاد انجام نمیدهد کمتر غذا میگیرد این خود دلیلی بر مادی بودن آثار فکری است» سایر استدلالهای مادیین نیز از همین قبیل است یعنی همه خارج از موضوع است بلکه بعضی از آنان کار را بالاتر کشانیده و میگویند چونکه در ضمن تشریح بدن روح را نیافته‌اند پس روح وجود ندارد.

فیلیسین‌شاله در قسمت متافیزیك از یکی از علماء علم وظائف‌الاعضاء موسوم به «بروسه» که عقاید مادی داشته نقل میکند که گفته است «من بوجود روح معتقد نخواهم شد مگر آنکه آنرا در زیر چاقوی تشریح خود کشف کنم».

حقیقت اینست که از مطالعه کتب مادیین اینمطلب بخوبی روشن میشود که آنان از عقاید فلاسفه الهی و روحی و از تصوری که این دانشمندان در باب خدا و روح یا سایر مسائل دارند اطلاع درستی ندارند و اطلاعاتشان منحصر است بآنچه مردم عوام درباب روح و جن و پری و غیره‌دارند و یاآنچه ایده‌آلیستها که‌گفته‌هاشان از گفته‌های عوام پائین‌تر است گفته‌اند.

۳ـ در میان قدما درباب کیفیت ابصار (دیدن) و اینکه عمل دیدن چگونه‌محقق میشود دو نظریه معروف بود.

۱ـ نظریه انطباع.

۲ـ نظریه خروج شعاع.

صاحبان نظریه‌انطباع معتقد بودندکه‌جلیدیه (عدسی‌چشم) جسمی‌است‌شفاف‌و صیقلی و آینه مانند لهذا اگر جسمی در مقابلش قرار بگیرد نقشی از آن جسم در سطح آن واقع میشود و باینوسیله عمل ابصار محقق میشود. این عقیده منسوب به ←

چیزی که هست از کوچکترین جزئی که در این نقطه مشاهده میکنیم بقیهٔ اجزاء را اندازه‌میگیریم و از نسب و فواصل اجزاء بزرگتری و کوچکتری نسبی بدست میآید. و البته در این مرحله اختلاف کیفیات دیگر از قبیل سایه‌ها و مانند آنها نیز مؤثر است. تا اینجا تنها اختلافات نسبی مؤثر میباشد. و چون با رؤیتهای دیگری حجم باصره خود را تقریباً با بدن خود و بدن خود را با جسمهای خارج

ـ ارسطو و پیروانش بود و از دانشمندان اسلامی **محمدبن زکریا رازی** و **ابن‌سینا** پیرو این عقیده بودند.

صاحبان نظریه خروج شعاع هندسی چشم را جسمی نیرو منبع نور مانند آتش و خورشید و ستارگان میدانستند و معتقد بودند که از چشم شعاعی نورانی خارج میشود و بجسم مقابل میخورد و باینوسیله ابصار محقق میشود.

صاحبان این نظریه دو دسته بودند بعضی معتقد بودند که آن شعاع مخروطی است که رأس آن در چشم و قاعدهٔ آن برروی جسم مرئی قرار میگیرد و گروه دیگر معتقدبودندکه استوانه‌ای‌شکل است و آن سر شعاع‌که بر روی جسم مرئی است دائماً مضطرب و درحرکت است. اینعقیده منسوب **بافلاطون** و **جالینوس** و پیروان آنهابود. از دانشمندان اسلامی **خواجه‌نصیرالدین طوسی** و عدهٔ دیگر اینعقیده را پذیرفته‌اند. پیروان هر یك از این دو نظریه بر له و علیه یکدیگر دلائلی ذکر کرده‌اند که درکتب فلسفه مسطور است و از جمله اشکالاتیکه صاحبان نظریهٔ خروج شعاع برصاحبان نظریهٔ انطباع کرده‌اند اشکال عدم انطباق بزرگ بر کوچك است که در متن اشاره شده و جوابی هم که صاحبان نظریهٔ انطباع داده‌اند همان است که در متن در ضمن اشکال بیان شده است و امروز هم مورد پسند دانشمندان علوم طبیعی است.

شیخ شهاب‌الدین معروف **بشیخ اشراق** عقیده سومی دارد که چندان قابل‌اهمیت نیست و از ذکر آن خودداری میکنیم.

صدرالمتالهین فیلسوف شهیر اسلامی عقیده جداگانه‌ای در باب حقیقت ابصار دارد این دانشمند اظهار داشت هیچیك از دو نظریهٔ فوق بر فرض صحت و تمامیت حقیقت ابصار را نمیتواند توجیه کند زیرا هر دو نظریه مربوط بعمل طبیعی (فیزیکی) چشم است و ابصار ماوراء عمل طبیعی است این دانشمند با اثبات‌نظریه معروف خود درباب اتحاد عاقل و معقول و اتحاد حاس و محسوس ثابت کرد که دیدن یك نوع فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی (فیزیکی) مقدمه آنست و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعالهٔ خود صورت مماثل شیء محسوس را در صقع خود ابداع و انشاء مینماید.

صدرالمتالهین در جلد چهارم اسفار در مقام رد عقیده اصحاب انطباع میگوید «**و هذا بعد تمامه انما یدل علی انطباع‌الشبح فیه‌لاکون‌الابصار به**» یعنی ادلهٔ نظریه انطباع بر فرض صحت و تمامیت دلالت میکند که شبح و تصویری در چشم واقع میشود اما دلالت نمیکند که دیدن باو محقق میشود.

و راجع بعقیده خروج شعاع میگوید «**و نحن‌لاننکر ایضا تحقق‌الشعاع‌من‌البصر الی‌المرئی صورته لکن نقول لابد فی‌الرؤیة من حصول صورة‌المرئی لـلنفس**» یعنی ما در صدد انکار اینجهت نیستیم که شعاعی از چشم خارج میشود حرف ما اینست که باید شیء مرئی یك صورتی پیش نفس داشته باشد تا دیدن محقق شود. ←

از خود اندازه گرفته‌ایم از ایـــن روی میدانیم کـــه تقریباً نسبت باصره را تا چه‌اندازه باید بزرگ نمود تا بحقیقت نزدیك شده و انطباق پذیرد و در نتیجه هنگام رؤیت خارج بانضمام این افکار جهان پهناوری را تحت ابصار میاوریم و می‌پنداریم که شخص، این ابصار با این بزرگی را درك میکند.

پاسخ

بیان گذشته ما متکی بانکار این حقایق علمی نبوده بلکه سخن ما متوجه هدف دیگری است و آن اینست که مدرك ما بضمیمهٔ روابط تصدیقی و فکر نامبرده یك واحد را تشکیل داده و چیزی را بوجود میاورد که بقول اشکال‌کننده پندار است و این پنداشته ما با خواص عمومی ماده تطبیق نمیکند در عین حـــال کـــه پدیده در نقطهٔ زرد یا مغز است دارای خواص مادی است.

گذشته از اینکه همین روابط تصدیقی (این او است ــ این چنان است) قابلیت انقسام را ندارد و اگر چنانچه یك خاصهٔ مادی و جایگیر در مغز بود با انقسام مغز منقسم بود. و ازین روی این خصوصیات را باشعهٔ مجهوله یا امواج نامرئی نیز نسبت نمیتوان داد زیرا بالاخره همه مادی بوده و حکم ماده را دارند.

← روی نظریه صدرالمتالهین هریك از دو نظریه فـوق تنها عمـل طبیعی و فیزیکی چشم را توجیه میکند. نه‌حقیقت ابصار و دیدن را از لحاظ فلسفی.

مطابق تحقیقاتیکه اخیراً دانشمندان علوم طبیعی از طرفی درباب نور و از طرفی درباب کیفیت ساختمان چشم کرده‌اند مسلم شده است که دو نظریه فوق حتی از لحاظ توجیه عمل فیزیکی چشم نیز صحیح نیست یعنی نه‌انطباع است و نه خروج شعاع. مطابق تحقیقات دانشمندان جدید دستگاه چشم عیناً مثل‌یك‌دستگاه‌عکاسی‌است. اشعه مستقیم یا منعکس از جسم‌مرئی بداخل چشم وارد شده از حجاب شفاف قرنیه و مایع زلالیه و صفحه عنبیه گذشته داخل سوراخ مردمك میشود و از عدسی چشم (جلیدیه) عبور نموده و مطابق خاصیت مخصوص عدسیها در نقطهٔ معین تصویری از نور ایجاد مینماید و آن نقطه عبارتست از نقطهٔ مخصوصی در شبکیه بنام‌نقطهٔ‌زرد که تصویر در آنجا واقع میشود.

خواننده محترم میداند که نظریه جدید درباب ابصار هر چند دو نظریه‌معروف بالا را باطل میکند اما نظریه صدرالمتالهین راجع باینکه اینگونه اعمال طبیعی و فیزیکی حقیقت ابصار رانمیتواند توجیه‌کند بقوت خودباقی است جوابی‌که در متن باشکال داده شده روی این نظریه است.

اشکال

ما در مورد خط و سطح و جسم خواص ماده را نمی‌بینیم و ندیدن غیر از نداشتن است. گاهیکه خط و سطح و جسم را متصل واحد می‌بینیم اجزاء ماده را دیده و فواصل (خلأ) را نمی‌بینیم نه اینکه دیده باشیم فواصل نیست آنگاه میپنداریم چیزهائی بی‌خواص ماده موجود شده‌اند.

پاسخ

در صحت این بیان سخنی نداریم ولی بخلاف انتظار شخص اشکال کننده نتیجهٔ این بیان بنفع ماست. ما خط و سطح و جسم را بی‌شکاف می‌بینیم پس درظرف ادراك ما سطح و خط و جسم بی‌شکاف موجودند[۴] و بعبارت دیگر که شخص اشکال‌کننده بیشتر می‌پسندد ما

۴ـ از جمله ادراکات و تصوراتیکه برای ذهن حاصل میشود ادراك کمیات متصله است. در تعریف کم متصل معمولا میگویند کمیتی که اجزاء آن بهم پیوسته است مانند خط و سطح. البته واضح است که منظور این نیست که کم متصل بالفعل دارای اجزائی است و آن اجزاء وصل بیکدیگر است بلکه منظور اینستکه بین هر دو جزء که در آن فرض شود حد مشترکی وجود دارد و بین‌آنها انفصال و جدائی نیست. بخلاف کمیات منفصله که دارای اجزاء بالفعل و آن اجزاء مستقل از یکدیگر و از هم جداهستند علیهذا هر کم متصل مانند خط مستقیم و خط منحنی و دائره و سطح یك واحد دارای امتداد و کشش (متصل واحد) است.

دربارهٔ این نوع ادراکات دو نکته هست که از لحاظ فلسفی لازم است مورد توجه قرار گیرد.

الف اینکه این مفاهیم از کجا ناشی شده و منشأ این تصورات چیست؟

گروهی از فلاسفهٔ اروپا که آنها را عقلیون میگویند (کسانیکه به‌پاره‌ای از تصورات ناشی از فطرت و غیر منتهی بحس معتقدند) منشأ این تصورات را فقط عقل میدانند. اینگروه میگویند چونکه نقطه (شیء بدون بعد) و خط (شیء یك بعدی) و سطح (شیءدو بعدی) در خارج وجود ندارد و آنچه وجود دارد اشیاء سه بعدی یعنی اجسام است پس منشأ این تصورات نمیتواند احساس باشد زیرا احساس فرع آنست که محسوس وجود خارجی داشته باشد پس این تصورات مستقیماً از قوه عقلانی ناشی شده است.

گروه دیگر که آنها را حسیون میگویند (کسانیکه تمام ادراکات و تصورات را منتهی بحس میدانند) معتقدند که منشأ تصورات ریاضی نیز ادراکات حسی خارجی است. میگویند تصور نقطه و خط و سطح و دائره و غیره نیز از دیدن اشیائی در طبیعت برای ذهن حاصل شده است لکن آن اموریکه ابتداء منشأ تصور این مفاهیم هستند مصداق دقیق و واقعی نیستند بلکه آنها نمونهٔ ناقصی برای ذهن هستند و ذهن پس‌از ادراك آنها با قدرت فعالهٔ خود کامل آن نمونه‌ها را میسازد مثلا دیدن اشیائی مانند سر سوزن نمونه شده است که ذهن تصور نقطهٔ حقیقی را ←

در مورد ادراك خط و سطح و جسم میپنداریم چیزهائی بی‌خواص ماده موجود شده‌اند یعنی در ظرف پندار ما چیزهائی بی‌خواص ماده موجود شده‌اند و این چیزها موجودند زیرا خطا و صواب و پندار و حقیقت مفاهیمی هستند نسبی و قیاسی. پندارهای ما هنگامی که با خارج سنجیده شود پندار و پوچ است وگرنه حقیقتی است از حقایق.

این سخن را که در مورد محسوسات با حواس ظاهره گفتیم در مورد خواص روحی مانند اراده و کراهت و حب و بغض و علم و تصدیق (وجدانیات باصطلاح منطق) نیز صادق و قابل تطبیق است زیرا ما این پدیده‌ها را آشکار و بی‌تردید در خودمان مشاهده مینمائیم در حالیکه خواص عمومی ماده را از قبیل انقسام وتحول (درست دقت شود) ندارند پس اینگونه پدیده‌های نفسانی نیز

← اختراع نماید و دیدن چیزهای باریکی مانند نخ نازك و چیزهای مدوری مانند ماه شب چهارده برای ذهن نمونه واقع شده که تصور خط و دائره را بمعنای هندسی آنها ابداع نماید.

هر چند عقیده عقلیون دائر براینکه تصورات مفاهیم هندسی هیچگونه‌استنادی باحساس ندارد صحیح نیست و دلیلی هم که اقامه کرده‌اند و در بالا ذکر شد ناتمام است (چنانکه در فلسفه درباب نسبت مقدار بجسم ثابت شده) لکن این اندازه مورد اتفاق همه علما حتی علماء حسی است که در ادراك کمیات متصله ذهن بدون دخالت و فعالیت نیست.

بهر منشا اصلی تصور خط و سطح و دائره و غیره را چه عقل بدانیم و چه حس (نزاع بالا) شکی نیست که این امور با خواص و کیفیاتیکه ما ادراك میکنیم در طبیعت مادی وجود ندارد ولی البته نه‌از اینجهت که راسیونالیستهای اروپا میگفتند «که خط و سطح مثلا یك بعدی و دو بعدی هستند و آنچه در طبیعت وجود داردجسم سه‌بعدی است» بلکه از جهت اینکه آنچه در طبیعت مادی وجود دارد (اعم از ماده مغزی و ماده خارجی) منقسم و دارای اجزاء و مفاصل است و این امور در ظرف ادراك ما صاف و یکپارچه و یکنواخت وجود دارند مثلا ما فصل مشترك دو سطح مکعب را بصورت خط، و حد فاصل یك جسم را از فضای خارج بصورت سطح و رسم حاصل از حرکت پایه پرگار را بصورت دایره ادراك میکنیم و حال آنکه از روی قرائن قطعی علمی میدانیم که در فضای مادی خط و سطح و دایره با این‌کیفیت وجود ندارد بلکه درباره دائره میتوان گفت اصلا در طبیعت وجود ندارد پس این امور با این خواص معینی که در ذهن ما دارند مادی نیستند و ذهن آنها را در فضای دیگری که فضای ذهن یا فضای هندسی میتوان نامید و با فضای مادی متفاوت است رسم میکند.

ما در مسائل هندسی در ذهن خود خطوط و اشکالی رسم میکنیم و برروی‌آنها احکام ثابت قطعی صادر میکنیم مثلا در ذهن خود دایره یا مثلث رسم میکنیم و ذهن ما احکام مخصوص دوایر و مثلثات را با کمال قطعیت و یقین صادر میکند (ریاضیات ←

مادی نخواهند بود.

و نیز این سخن را در مورد یکدسته دیگر از ادراکات (مدرکات کلیهٔ عقلیه باصطلاح فلسفه) نیز میتوان اجراء کرد. زیرا معانی کلیه با یك سلسله اوصاف و خواصی مقارنند که در ماده ممتنع‌الوقوع هستند اگر چه در عین حال بماده بنحوی انطباق دارند (مانند مفهوم انسان کلی که بهر انسان خارجی صادق است با اینهمه در ماده، انسانی که بهر انسان قابل تطبیق باشد نداریم زیرا هر انسان که در خارج میباشد شخصی است که بغیر خود قابل تطبیق نیست).

این معانی کلیه، کلی و ثابت و مطلق میباشند و در جهان ماده موجودی با این صفات نداریم و هرچه هست شخصی و متغیر ومقید میباشد پس این سلسله از مدرکات را نیز مجرد از ماده باید شمرد.

برهان دیگر

در مورد علم تنها یك نگاه کافی است اگر باریك‌بینی کرده و با وجدان صاف بیازمائیم خواهیم دید صورت علمی و تغیر با هم هیچگونه سازش ندارند و بعبارت فلسفی حیثیت علم غیر از حیثیت تغیر و تحول میباشد و با توجه به‌اینکه موجود مادی عین تغیر و سیلان است باید قضاوت کرد که سنخ علم غیر از سنخ ماده است.

← قطعی‌ترین علوم بشمار آمده) و حال آنکه در طبیعت مادی این احکام بلاموضوع هستند.

فیلسین‌شاله در متودولوژی (Methodologid) در فصل روش ریاضیات بیانی دارد که در اینجا مورد استفاده است میگوید «اشکال هندسی را ذهن در فضای موهومی که شبیه است بمکان محسوس و لکن عین آن نیست رسم میکند. مقصود از مکان محسوس محیطی استکه انسان اشیاء خارجی را در آنجا می‌یابد این محیط را انسان بینا بوسیله چشم و اشخاص کور بوسیله لامسه و مدد سامعه درك میکنند. مکان محسوس همیشه پر است از اشیاء چون اشیائی که آنرا پر میکنند گوناگون و از حیث مقاومت مختلف است مکان محسوس غیر متجانس است و محدود هم هست زیرا میدان دید و مسافتی که از آن میتوان صدائی را شنید محدود میباشد اما فضای هندسی برخلاف مکان محسوس محیطی است تهی و متجانس و بی‌کران و بی نهایت قابل قسمت».

و خلاصه این بیان آنکه از راه عدم انطباق خواص ادراکات ما درباره کمیات متصله با خواص معینه ماده ناچار باید این ادراکات را غیر مادی بدانیم.

اگر چنانچه برای باریکی این نکته ذهن‌تان آماده دریافتنش نباشد ممکنست حالات مختلفه علم و ادراك را مانند معرفت و تذکر (شناختن و بیاد افتادن) در این باب بسنجید. چیزی را که ادراك کرده‌ایم و دوباره ادراك میکنیم میفهمیم که مدرك در حال دومی همان خود مدرك اولی ماست[۵] و همچنین چیزی را که ادراك نموده

۵ـ موضوع قدرت ذهن برای حفظ و نگاهداری آنچه بوسیلهٔ یکی از حواس احساس نموده (قوه حافظه) و سپس یادآوری آنهـا و تشخیص اینکه این یادآوری شده عین همان ادراك گـذشته است و ادراك جدید نیست یکی از اسرارآمیزترین مسائل روحی است.

دقت فلسفی در اینمسئله بخوبی واضح میکند که دستگاه روحی و ادراکی در ماوراء دستگاه اعصاب و فعالیتهای عصبی قرار گرفته و برخلاف فرضیه مادیین ادراکات را از خواص معینه ماده نمیتوان دانست.

برای اینکه زمینه استدلال روشن شود اول چگونگی این استعداد ذهنـی را مطابق آنچه هرکسی حضوراً و وجداناً در خود مییابد و روانشناسان تشریح کرده‌اند یادآوری می‌کنیم سپس بذکر تئوری‌های علمی و فلسفی دربارهٔ آن می‌پردازیم.

تردیدی نیست که اگر انسان چیزیرا بوسیله یکی از حواس خود احساس نمود برای دفعات بعد می‌تواند آنچیز را در ذهن خود حاضر سازد بدون آنکه احتیاج‌داشته باشد که از نو آنرا احساس نماید مثلا اگر یکروز رفیق خود را در یك نقطهٔ معین ملاقات نمود وبین آنها مذاکراتی واقع‌شد خاطره‌ای از اینملاقات ومذاکره در ذهن او باقی میماند و هر وقت بخواهد آنملاقات و گفتگو را یادآوری می‌کند و آنمنظره و کلمات را در صفحه ذهن حاضر میسازد با تمیز و تشخیص اینکه این خاطرات فعلی تخیل موهوم نیست که ذهن از خود اختراع کرده باشد و احساس مجدد هم نیست یعنی آنملاقات و گفتگو در زمان حاضر تکرار نشده است بلکه این خاطرات مربوط بملاقات و گفتگوهائی است که در گذشته واقع شده است.

علماء روانشناسی می‌گویند از ابتداء اینکه ذهن انسان چیزیرا در تحت تأثیر عوامل خارجی احساس میکند تا هنگامیکه خودبخود بدون تأثیر عوامل خارجی آنرا در زمان بعد مورد توجه قرار می‌دهد چهار مرحله را طی میکند:

۱ـ **احساس ابتدائی** (فراگیری) یعنی یك چیز ابتداء باید احساس بشود تا آنکه ذهن آنرا نگاهداری و یادآوری نماید بدیهی است تا چیزی از خارج وارد ذهن نشود نگاهداری و یادآوری معنا ندارد.

۲ـ **حفظ** (نگاهداری) چیزیکه وارد ذهن می‌شود تا اثری از خود باقی‌نگذارد (یا خود باقی نماند) ممکن نیست خود بخود با نبودن عوامل مؤثر خارجی مجدداً در صفحهٔ ذهن حاضر شود.

۳ـ **تذکر** (یادآوری) یعنی مورد توجه قراردادن آنخاطره گذشته یا حاضرکردن آن خاطره گذشته در صفحه روشن ذهن.

۴ـ **تشخیص** (بازشناسی) یعنی تمیز دادن اینکه این یـادآوری امـر گذشته است نه‌احساس مجدد و نه تخیل واهی.

تئوریها و فرضیه‌های دانشمندان راجع بمرحله دوم از این چهار مرحلـه (مرحله حفظ) است. ←

و سپس فراموش کرده یا غفلت میورزیم و دوباره بیادش میافتیم همان اولی بیادمان میافتد اگر چنانچه مدرك ما در هر دو حال یك واحد حقیقی نبوده و ثبات و بقائی که حافظ عینیت است نداشت تحقق معرفت و تذکر معنی نداشت با اینکه معرفت‌ها و تذکرهائی با مرور هفتاد سال یا کمتر و بیشتر داریم که در ظرف این مدتها اعصاب و مغز با همهٔ محتویات مادی خود چندین بار تا آخرین جزء مادی خود تغییر و تبدیل یافته‌اند.

اشکال

دانشمندان مادی باین استدلال پاسخ میدهند که تبدلاتی که

← راجع به‌اینجهت که صورتهای ادراکی در مدتیکه مورد توجه ذهن نیست درچه حالی است؟ بچه‌نحو نگاهداری میشود. مثلا در مثال بالا پس از آنکه رفیق خود را ملاقات نمود و مذاکراتی بین آنها صورت گرفت در مدتی که این ملاقات و مذاکره مورد توجه ذهن نیست در چه حالی است و بچه‌نحو نگاهداری میشود کـه بعدهـا میتواند مرحله سوم (یادآوری) و مرحله چهارم (بازشناسی) را طی کند. اینك شرح بعضی تئوریهای مهم درباره اینموضوع:

بعضی از حکماء یونان قدیم معتقد بوده‌اند که تصویری از شیء ادراك شده در مغز نقش می‌بندد و عین آن تصویر در مغز باقی میمانـد این نظـریه امـروز طرفدارانی ندارد و از جهاتی مردود است.

دکارت میگوید تاثیرات ابتدائی شیارهائی در مغز ایجاد مینماید و هر وقت روح بآن شیارها عبور نموده تاثیری مشابه تاثیر اولی ایجاد میکند مطابق این نظریه روح در ذات خود موجودی است مستقل از بدن ولی از ادراکات تنها چیزی‌که باقـی میماند شیارهای مغزی است این نظریه نیز نه‌مورد قبول فلاسفه روحی و نه مورد قبول فلاسفه مادی است.

نظریه‌های دیگری نیز هست که قابل توجه نیست و ما فقط بشرح دو نظریه یکی مبنی بر مادی بودن حافظه که طرفداران مادی بودن روح در عصر اخیر آنرا اختیار کرده‌اند و **پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیك** آنرا تشریح کرده‌اند و دیگر مبنی بر مادی نبودن حافظه مطابـق اصول مخصوص مکتب فلسفـی **صدرالمتالهین** میپردازیم و ضمنا اشکالاتیکه بنظریه مادی بودن حافظه وارد می‌شود برای‌خوانندگان محترم توضیح می‌دهیم و این دو نظریه را تحت عنوان نظریه روحی و نظریه مادی بیان میکنیم:

نظریه روحی

صاحبان این نظریه ادراکات را فعالیت مستقیم نفس (جوهر غیر مادی)می‌دانند و اعمال عصبی را تنها مقدمه بوجود آمدن این ادراکات میدانند مطابق این نظریه نسبت ادراکات بنفس نسبت فعل است بفاعل و باصطلاح فلسفی این ادراکات قیام صدوری دارند به‌نفس نه‌قیام حلولی وعین این‌صور ادراکی در صقع‌نفس باقی ←

در مغز مثلا انجام میگیرد تدریجی و دقیق است و دستگاه ادراك بدریافتن وی قادر نیست و از طرف دیگر در نهایت سرعت جزء جای جزء نشسته و خاصه جزء تازه که مشاکل خاصهٔ جزء کهنه میباشد بجای خاصهٔ در گذشته قرار میگیرد که قوه مدرکه نمیتواند ضبط کند. و از این روی میپندارد که تازه خود کهنه میباشد. چنانکه اگر آب صافی در مجرائی تراز و بی‌مقاومت بگذرد و شما عکس خود را در سطح آب تماشا کنید عکس بچشم شما ثابت خواهد نمود در حالیکه حقیقتاً در هر لحظه یك عکس تازه میبینید و تمیز نمیدهید تبدل مدرکات را بهمین قیاس باید تصور کرد.

← است و تذکر (یادآوری) عبارتست از مورد توجه قرار دادن همان صور اولیه.
مطابق این نظریه عین صورتهای ادراکی اولی حفظ و نگاهداری میشود و بعدها مورد یادآوری و بازشناسی قرار میگیرد.

نظریه مادی

صاحبان این نظریه (هرچند نتوانسته‌اند بطورقطعی اظهارنظر کنند) میگویند برخلاف نظریه بالا هیچگاه عین ادراکات اولیه حفظ و نگاهداری نمیشود و اینطور نیست که هر صورت ادراکی در ذهن پدید آمد قوهٔ حافظه عین آنرا نگاهداری کند زیرا ادراك عبارت است از فعالیت اعصاب و اعصاب درباره یك شیء نمیتوانند فعالیت مداوم داشته باشند یعنی فعالیتهای اعصاب هر لحظه متوجه شیء مخصوصی است و در حالیکه چیزی موردتوجه نیست قهراً سلسله عصبی درباره آن فعالیت‌ندارد پس در حال عدم‌توجه، خاطرهٔ ادراکی بصورت ادراك وجود ندارد و نمیتواند وجود داشته باشد این دانشمندان میگویند هر چیزی که یکبار ادراك شد فقط اثری از او در یك نقطه مخصوصی از مغز مثلا یك یا چند سلول پیدا میشود و هروقت آن نقطهٔ مخصوص در اثر یك عامل خاصی (اراده و غیره) تهییج شد اعصاب دوباره بفعالیت میپردازند و باعث دوباره تولید شدن ادراك اولی میگردند مثلا در مثال بالا ملاقات و مذاکرهٔ با رفیق در حالیکه مورد توجه نیست بصورت خاطرهٔ ادراکی در ذهن موجود نیست بلکه فقط اثری از وی در یك نقطه معین مغز باقی میماند که هروقت آن‌نقطه تحریك شود باعث دوباره تولید شدن آن خاطره ادراکی میگردد و شخص میپندارد که خود این خاطره محفوظ و باقی بوده.

علیهذا مطابق این نظریه هر تذکر و یادآوری تولید جدیدی است برخلاف نظریه اول که تذکر را تولید جدید نمیداند و ما برای توضیح بیشتر نظریه مادیین را دربارهٔ مادی بودن حافظه از قول خودشان نقل میکنیم:

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۱۷ میگوید: «در عمل حافظه باید توجه کرد که چگونه یك تاثیر یا احساس در روح ثابت میشود؟ چگونه محفوظ میماند؟ چطور دوباره تولید میشود؟ چگونه روح قضیه را در ازمنه گذشته مجسم مینماید؟» و در صفحه ۱۱۸ اینطور باین پرسشها پاسخ میدهد. میگوید «گویا جاده‌های ارتباطی مابین قضایا تولید میگردد و این جاده‌ها در مغز باقی میمانند... وجود این راهها ←

پاسخ

چنانکه در پاسخ اشکالات گذشته گفته شد ما نمیخواهیم انجام گرفتن یك عمل فیزیکی را در مغز انکار نمائیم یا تحول و تغیر را از ماده و مادیات نفی کنیم. بلکه سخن ما فقط مربوط بمفهوم یك جمله است و آن این است (ما می‌پنداریم این تازه همان کهنه است) در ظرف این پندار تازه و کهنه یکی هستند و این وحدت با مادیت ادراك نمیسازد والبته چنانچه گفته شد این ادراك نسبت بخارج میتواند خطا و پوچ بوده باشد نه پیش خود و در ظرف خود.

بنا بعقیدهٔ این دانشمندان تحقق تصدیق (مقابل تصور) در جهان امکان‌پذیر نباید باشد زیرا هنگامیکه ذهن ما موضوع را

← سبب محفوظ بودن یك قضیه در حافظه و تهییج آنها باعث دوباره به‌یاد آمدن آن قضیه میگردد» و در صفحه۱۱۶ با نگرانی و تردید میگوید «معلوم نیست ارتباط حافظه مدت زیادی بچه حالت در روح باقی میماند و به‌چه ترتیب میتوان قضیه مخصوصی را دوباره در روح تولید نمود میتوان قبول نمود که موقع بیاد آوردن قضایا شخص بطور ارادی حالت فشار خون یا درجه حرارت یا عوامل دیگر فیزیکی را در مغز تغییر میدهد».

مطابق نظریه مادی بودن حافظه دستگاه مغز عیناً مانند دستگاه ضبط صوت است که صدا را برروی یك صفحه یا یك نوار ضبط میکند. همانطوریکه مثلا دستگاه نوار مغناطیسی این خاصیت را دارد که کلماتیکه دربرابر میکروفون ادا میشود در خود ضبط میکند یعنی اثری از آنها در نقطه‌های مخصوص پیدا میشود که هر وقت آن نقطه با عوامل خاص فنی تهییج بشود درست صدائی مانند همان صدای اصلیکه دربرابر میکروفون پیداشده تولید میکند و «اینطور نیست که‌همیشه صوت یا حالت صوتی در نوار موجود باشد فقط بحالت صوتی موجود میشود که نقطه مخصوص تهییج شود. مغز هم عیناً همینطور است اگر تاثیرات خارجی‌برسلسله عصبی وارد شد سلسله عصبی عکس‌العملی تولید میکند این عکس‌العمل همان‌خاصیت ادراك کردنست و پس از آن اثری از آن دریك نقطه معین مغز باقی میماند و کیفیت این اثر معلوم نیست اینقدر معلوم است در حال عدم توجه که مغز درباره شیء ادراك شده فعالیتی نمیکند ادراك با حالت ادراکی نمیتواند موجود باشد لکن هروقت آن نقطه معین تهییج شد ادراك اولی دوباره تولید میگردد.

این بود خلاصه نظریه مادی‌بودن حافظه براین نظریه چند ایراد مهم‌وارداست:

۱ــ اینک مطابق این نظریه باید هر مفهوم ذهنی را بیك یا چند سلول معین اختصاص بدهیم و این قابل قبول نیست زیرا:

اولا بدیهی است که هنگام ادراك با بیاد آوردن یك مفهوم تنها یك یا چند سلول بکار نمیافتد مثلا هنگام دیدن چیزی تمام سلولهای باصره بکار میافتد و هنگام دیدن چیز دیگر باز همان سلولها بفعالیت میپردازد و همچنین هنگام بیاد افتادن یا شنیدن و غیره و نظر بورود امثال این ایراد است که خود مادیین درصحت این نظریه اظهار تردید کرده‌اند. دکتر اراتی در پسیکولوژی صفحه ۱۰۰ میگوید «روح هروقت ←

فرض کرد تا رفت محمول را آورده و بار کند موضوع بواسطه تحول از میان رفته و موضوع تازه جای گزین او خواهد بود.

هیچ پاسخی بهیچ پرسشی هیچ ابطالی بهیچ اثباتی هیچ ذیلی بهیچ صدری ارتباط نخواهد داشت البته هیچگاه وجدان سالم زیر بار اینگونه تشکیك و سفسطه نخواهد رفت.

اشکال

ممکنست گفته شود که ذهن ما و فکر ما از آنجا که خودش نیز خاصیت مغزی و با مدرك خود هم لنگه بوده و هر دو با هم سوار ماده مغز میباشد از جهت سرعت حرکت و تحول با مدرك خودش مساوی

← میتواند تولید تجسمات کند مثلا میتواند یك مرد یا یك سگ را با تمام یا اغلب صفات مجسم نماید. ترتیب تولید این شکل مجسم در روح هنوز بوسائل علمی‌معین نشده و عقاید مختلفه در این باب موجود است مثلا اگر فرض کنیم پس از دیدن یك سگ یك دسته ازسلولهای دماغ برای تولید تجسم سگ بدون وجود حیوان مستعد میشوند دراینصورت بایستی برای هر شیء یکدستهٔ مخصوص سلول معین شود و این مشکوك است چون عدهٔ سلولها برای اشیاء لاتعد و لاتحصی کافی نخواهد بود.

ثانیاً اگر فرض کنیم هنگام دیدن یا شنیدن چیزی یك سلول یا چند سلول‌معین متأثر میشود و با دیدن یا شنیدن چیز دیگر یك یا چند سلول دیگر چه علتی دارد که اگر دیدن یا شنیدن همان شیء اول تکرار شد یك عده سلول دیگر متأثر نمیشود و فقط همان سلولهای اولی تهییج میشوند و یادآوری محقق میگردد.

۲ـ همانطوریکه در بالا اشاره شد یکی از خواص حافظه بازشناسی است یعنی تشخیص این خصوصیت که این یادآوری شده عین همان اولی است و ادراك فعلی جدید نیست و موهوم و بی‌معنا هم نیست و این با نظریه مادی بودن حافظه سازگار نیست زیرا اگر فرضاً ما مغز را نسبت بادراکات مانند یك دستگاه ضبط‌صوت‌بدانیم تنها دارای این خاصیت خواهد بود که هروقت نقطه خاص تحریك شود ادراکی شبیه ادراك اولی از هر جهت تولید کند همانطوریکه دستگاه ضبط‌صوت صدائی عیناً شبیه صدای اولی تولید میکند نه‌عین آنرا در صورتیکه ما وجداناً و حضوراً میدانیم که ذهن ما دارای خاصیت بازشناسی است یعنی تشخیص میدهد که «این او است» و تولید جدید و فعل جدید نیست و خلاصهٔ این اشکال اینکه از راه «هیئیت» که از مشخصات قوه حافظه است‌نمیتوان نظریه مادی بودن حافظه را پذیرفت.

۳ـ مغز با همهٔ محتویات خود تغییر میکند و دستخوش تحول و تبدل است و در طول عمر هفتاد ساله یکنفر چندین‌بار ماده مغزی وی با همه محتویات خود عوض شده و ماده دیگری جایگزین آن شده در صورتیکه خاطرات نفسانی وی چه **تصورات** مانند چهره رفیق ایام کودکیش که در ده‌سالگی او را دیده و قیافهٔ آموزگارش که پس از دوره دبستان او را ندیده و چه **تصدیقات** مثل اینکه در دبستان شنیده که ارسطو شاگرد افلاطون بوده است و او باین مطلب اذعان (تصدیق باصطلاح منطق) پیدا کرده تمام اینها همانطور محکم و پابرجا در ذهنش باقی است و خلاصه تمام ←

است و پیوسته مدرك خود را ثابت می‌انگارد چنانکه اگر دو جسم را با حرکت متشابه فرض کنیم که از حیث جهت و سرعت حرکت با هم مساوی بوده باشند نسبت بهمدیگر تغییر پیدا نکرده و در یك حال ثابت خواهند ماند.

پاسخ

سخن ما در موضوع همین پندار و انگاشته همان است که در پاسخهای گذشته گفتیم و گذشته از آن در مورد دو حرکت متشابه برای این سکون نسبی اگر واقعیتی قائل نشویم تأثیری ندارد و اگر واقعیتی قائل شویم در جهان خارج از ما یك موجودی ثابت

← تصورات و تصدیقات سابقش کماکان باقی مانده است و اگر اینها جایگزین در ماده بود قهرا تغییر کرده بود.

و اما مثال عکسی که در آب جاری میافتد که در متن از طرف مادیین ذکر شده است پیداست که یك‌مثال شاعرانه است زیرا اینکه ما او را ثابت می‌بینیم تنها بجهت آنست که در خیال ما صورت ادراکی باقی دارد و اگر فرضاً حتی در خیال صورت ادراکی باقی نمیداشت ما هرگز اورابا‌قی نمی‌پنداشتیم. خلاصه این اشکال آنکه از نظر «ثبات» ادراکات ذهنی که از مشخصات قوه حافظه است نمیتوان نظریه مادی بودن قوه حافظه را بپذیریم.

طرفداران مادی بودن حافظه مهمترین استدلالی که در زمینه مادی بودن‌حافظه کرده‌اند اینست که ما عملا می‌بینیم حافظه مربوط است به‌بعضی از قسمتهای مغز و هر چند برای بسیاری از اعمال روحی از قبیل حافظه و دقت هنوز محل معین و مشخصی تعیین نشده است ولی تردیدی نیست که با تغییر یا اختلالی که در بعضی از قسمتهای دماغ پیدا میشود حافظه از بین میرود. پس معلوم میشود که حافظه از خواص تشکیلات مادی مغز است. و اصولا میتوان از دو راه نظریه مادی بودن حافظه را تأیید نمود.

۱ــ عروض نسیان، تردیدی نیست که هرانسان بلکه حیوانی بتفاوت دچار فراموشی میشود هیچکس نیست که تمام خاطرات دورهٔ زندگانی خود را در یاد داشته باشد و حال آنکه اگر حافظه غیر مادی بود نسیان و فراموشی معنا نداشت زیرا فراموشی در اثر محو شدن صور ادراکی از صفحهٔ ذهن عارض میشود و اگر روح از خود وجود مستقلی از بدن میداشت و صور ادراکی مصنوع و معلول او و غیر مادی بودند میبایست همیشه باقی باشند زیرا منشأ و علت آنها که بعقیدهٔ روحیون یك امر مجرد است باقی است و هر معلولی در بقاء تابع علت خودش‌میباشد ولی مطابق نظریه مادی علت فراموشی واضح است، یعنی تغییراتی است که در ماده عصبی حاصل میشود. اختلاف اشخاص از لحاظ قدرت حافظه مربوط بوضع ماده عصبی آنهاست.

دکتر ارانی میگوید «قدرت حافظه یك شخص منوط بقدرتی است کـه ماده عصبی وی در مقابل حفظ تغییرات دارد هرقدر وضعیت تغییر را بتواند نگاهداری ←

پیدا خواهد شد که خاصهٔ تغییر ماده را ندارد و این اشکالی است بر مادیین نه برما.

اشکال یا تقریر نظر مادیین

این دانشمندان میگویند در جهان طبیعت تأثیر یك طرفی بحکم آزمایشهای علمی موجود نیست و هر مؤثر متأثری را میخواهد که عیناً در وجود اثر ذی دخل بوده باشد و بهمین لحاظ مؤثر هم هست پس اثر پیوسته با شرکت طرفین حاصل شده و فرزند، زائیدهٔ مجموع پدر و مادر (مؤثر و متأثر) مادی خود میباشد پس ادراك حسی نیز نتیجهٔ تأثیر متقابل مادهٔ خارج و سلسله اعصاب یا

ـ کند قدرت حافظه بیشتر خواهد بود».

۲ـ عروض امراض حافظه‌ای که در اثر اختلالات مخصوص در دستگاه مغز حاصل میشود بسیار اتفاق افتاده که یکنفر در اثر یك مرض یا در اثر یك ضربه محکم که برمغزش وارد شده‌تمام خاطرات گذشته یا قسمتی از آنها را بکلی از یاد برده است. بعضی از معدومین ایام جنگ که بسختی قسمت سر و جمجمه‌آنهامعدوم شده بود پس از بهبودی پدر و مادر و فامیل و شهریکه در آنجا بزرگ شده بودند و حتی نام خود را بکلی از یاد برده‌بودند پس معلوم میشود که حافظه یك امر مادی است که در اثر وقوع اختلال در دستگاه مغز بکلی از بین میرود.

پاسخ این استدلال اینست که هر چند حافظه غیرمادی است یعنی صور ادراکی در ماوراء ماده نگاهداری میشود ولی تذکر (یادآوری) که عبارتست از حاضرساختن صور ادراکی در صفحهٔ آشکار ذهن یك‌نوع «فعل» (کار) است و در فلسفه ثابت شده است که روح در فعل و کار خود احتیاج بمـاده دارد و ماده را بعنوان «آلت‌فعل» استخدام میکند، علیهذا فراموشیها چه آنهایی که بواسطه طول مدت در حال عادی پیدا میشود و چه آنهائی که بواسطه اختلالات مغزی حاصل میشود نه از اینجهت است که خاطرات ذهنی بکلی معدوم شده است بلکه تنها از اینجهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آنها در سطح ذهن بواسطه فقدان «آلت‌فعل» ازبین رفته است.

«برگسون» دانشمند بزرگ قرن بیستم بنقل از مرحوم فروغی میگوید «فرق است بین حافظه و ذاکره حافظه یعنی آنچه تصویر اشیاء و معانی را در یاد نگاه میدارد امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه بعکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره‌است که عمل دماغ است، تصاویر اشیاء و معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچگاه محو نمیشود ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده و ذاکره قوه‌ایست از دماغ که بموجباتی و در اوقـاتی پرده را پس میکشد و آنچه در حافظه مضبوط است به‌یاد می‌آورد ذاکره عمل است عمل کار بدن است و دماغ که ذاکره را صورت میدهد جزئی از بدن است ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند و معانی در مکان نیستند».

دلیل بر اینکه بواسطه طول مدت یا عـروض اختلالات مغـزی صور ادراکی ←

مغز میباشد که در پدیدهای زنده ومن‌جمله انسان یافت میشود و چنانکه تأثیر اعصاب یا مغز بی‌وجود مادهٔ خارجی معنی ندارد و همچنین تأثیر ماده خارجی بی‌تأثر اعصاب یا مغز معنی ندارد همچنان تأثیر و تأثر ماده خارجی و اعصاب یا مغز بی‌تولد و پیدایش اثری مادی در سلسله اعصاب یا مغز که ترکیب مخصوصی از ماده میباشد معنی ندارد و بالعکس و ازین روی فکر و ادراك که پیرو این تأثیر و تأثر پیدا میشود یك خاصهٔ مادی خواهد بود که در مغز مثلا پدید میآید.

و چون مغز خاصیت تولید را دارد میتواند از فکر خود (همان خاصه مادی تازه) متأثر شده (البته این تأثیر دوم نیز بطور جبر و پیرو تأثیر طبیعت و محیط خواهد بود) فکرهای تازه که اعصاب توانائی گرفتن آنها را از خارج نداشت تولید کند. میتواند علم بهم‌رساند. معلومات معنوی و روحی پیدا کند قوانین کلیه در طبیعت مانند قانون علیت و معلولیت کشف نماید ــ معلومات حسی هر یك از حواس را بدیگری مبدل سازد. اینها اقسام مختلفهٔ افکار

← معدوم نمیشوند و فقط قدرت یادآوری و احضار آنها که احتیاج بماده دارد از روح سلب میشود اینست که آزمایشهای متعدد روانی ثابت کرده است که در حالات غیر طبیعی یا فشارهای غیرعادی که بر روح وارد میشود ناگهان تمام خاطرات گذشته که انسان آنها را فراموش کرده است به‌یاد می‌آید.

این مطلب در روانشناسی جدید مورد تسلم است ما اینجا فقط بنقل کلام خود دکتر ارانی که عقاید مادی دارد و روح را فقط به‌عنوان خاصیت مخصوص ماده می‌شناسد اکتفا میکنیم وی در صفحه ۱۱۷ پسیکولوژی میگوید «هنوز بطور اطمینان معلوم نشده است آیا تمام قضایائیکه در لحظه‌های متوالی زندگانی تولید میشود در روح ثابت و باقی است یا نه؟ از یکطرف ملاحظه مینمائیم قضایای اغلب دقائق دوره زندگانی خود را بکلی فراموش کرده‌ایم بقسمیکه هیچوقت دیگر نمیتوانیم آنها را در روح دوباره تولید کنیم یعنی بیاد بیاوریم اما از طرف دیگر امتحانات متعدد نشان میدهد در حالات غیر طبیعی مثلا هیپنوز، اشخاصیکه حشیش استعمال کرده‌اند، اشخاصیکه بواسطه گرسنگی مشرف بمرگ میباشند و غیره، پس از برطرف شدن عامل غیر طبیعی این اشخاص اظهار مینمایند قضایای بعیدالعهد دوره‌حیات خود را بیاد آورده‌اند».

بعضی از علماء دیگر نیز تصریح کرده‌اند که اشخاص در دم احتضار جمیع اموریرا که در مدت زندگانی ادراك کرده‌اند دریك آن بیاد میاورند.

از اینرو میتوان از جنبه علمی کاملا احتمال داد که روح پس از مفارقت از بدن تمام خاطرات دوره عمر خود را از کوچك و بزرگ و تمام اعمال نیك یا بد خود را در مدت زندگانی پیش خود حاضر ببیند. چندین قرن است که فلاسفه الهی این ادعا را دارند.

و ادراکاتی هستند که پشت سرهم تدریجاً زائیده مغز بوده و هویتی جز اینکه خاصیت مادی ترکیب مخصوص ماده «مغز» هستند ندارند.

پاسخ

ما از این بیان (که خلاصه آن انجام یافتن یك عمل فیزیکی است در انسان در موقع ادراك) حتی یك جمله را نمیخواهیم انکار نمائیم. چیزی که هست نظر این دانشمندان را به‌مثالی که در آغاز مقاله و دو نظریکه در ذیل آن آوردیم باید جلب کرد و پرسید که این بیان کدام یك از دو نظر نامبرده را میتواند تأمین کند؟.

زیرا نظر دوم بفکر و ادراك قابل انطباق نیست و نظر اول که بفکر و ادراك قابل انطباق است باین بیان قابل انطباق نیست. بسیار شگفت‌آور است این دانشمندان مورد نزاع را از بیخ فراموش کرده (البته این فراموشی بفراموشی عمدی نیز بی‌شباهت نیست) و مورد قبول و تسالم راهی برخ خصم میکشند[۶].

کسی نمیخواهد بگوید هنگام ادراك در انسان خواص مادی مربوط موجود نمیشوند.

کسی نمیخواهد بگوید جانوران زنده ومنجمله انسان هنگام ادراك و فکر سلسله اعصاب یا مغز را بکار نمیاندازند (و اگر کسی بگوید نفس بعد از مفارقت بدن باقی و بادراکات خود ادامه میدهد سخنی است که اساساً دخلی باین گفتگو ندارد چنانکه خواهد آمد انشاءالله).

ولی این حقیقت را نیز نمیشود نادیده انگاشت که ادراکات و افکار پهناور ما با اینکه هیچکدام از خواص ضروری ماده را مانند ــ اجزاء ــ انقسام ــ تحول ــ شخصیت ــ ندارند چگونه میتوانند مادی بوده باشند و چگونه میتوان گفت؟ مگر ما هر حقیقتی را با خواص ضروری وی اثبات نمیکنیم؟

گذشته از این اگر راستی مدرك یا ادراك ما همان لکه‌های سیاه و سفید عکسی بود (مطابق نظر دوم مثال صدر مقاله) که درچینهای مغز یا لاهای اعصاب مرتسم میشوند چگونه میتوانستیم این

۶ــ رجوع شود بپاورقی صفحات ۷۲ـ۷۵.

واقعیتهای خارجی را توی آنها پیدا کنیم؟ یا از یك راهی بآنها پی ببریم؟[۷] چنانکه منظره‌ای را که عکسی با همهٔ خصوصیاتش نشان میدهد اگر از خارج ندیده و تهیه نکرده باشیم ممکن نیست در میان لکه‌های سیاه و سفید عکس پیدا نمائیم.

اشکال یا تقریر

این دانشمندان میگویند نظر بفورمول زیر از پذیرفتن مغایرت میان علم و واقعیت خارج ناچاریم.

اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است (ا) فرض کنیم و جزئی از مغز را که از تأثیر معلوم متأثر است (ب) فرض کنیم اثر که فکر و ادراك میباشد با (ا + ب) مساوی بوده و هیچگاه مساوی (ا) تنها و یا مساوی (ب) تنها نخواهد بود.

پاسخ

معلوم را (ا) و جزء مغزی را (ب) و اثر مادی مفروض را (ك) و صورت علمیه را (ج) فرض میکنیم فورمول مزبور وقتی میتواند درست بوده باشد که (ج = ك) اثبات شود وگرنه ارزشی نخواهد داشت.

و خلاصهٔ این مطلب بلسان فلسفی اینست که موجود ذهنی با موجود خارجی در ماهیت یکی هستند نه در وجود و آنچه محال است اتحاد دو موجود مستقل در وجود است نه اتحاد دو وجود در ماهیت

۷ــ در خاتمهٔ مقالهٔ دوم صفحات ۴۶ــ۴۹ این مطلب گذشت که مطابق نظریه مادیین در بیان حقیقت علم و ادراك علم و معلوم با یکدیگر مباینند هم در وجود و هم در ماهیت و تنها رابطه‌ای که بین علم و معلوم فرض کرده‌اند رابطهٔ تولیدی است و گفته شد که این نظریه صددرصد یك نظریهٔ ایده‌آلیستی است زیرا روی این نظریه صفت کاشفیت که ذاتی علم است از علم سلب میشود و با سلب صفت کاشفیت از علم و ادراك راهی برای اثبات عالم خارج از ذهن باقی نمیماند و اما اینکه مادیین گمان کرده‌اند از راه اینکه ادراکات مولود تأثیرات خارجی هستند بوجود عالم خارج پی میبریم غلط است زیرا این پی‌بردن فرع آنست که ما بتوانیم خارج را تصور کنیم و در ذهن خود حاضر سازیم تا بتوانیم حکم کنیم که این شیء تصور شده در خارج وجود دارد و اگر بنا شود آنچه در ذهن ما پیدا میشود از هر جهت غیر از خارج باشد محال است که خاطرهٔ خارج در ذهن ما پیدا شود و خلاصهٔ بیان اینکه روی فرضیه غلط مادیین درباب حقیقت علم و ادراك باید هیچگاه هیچکس بهیچ نحو التفات بعالم خارج پیدا نکند.

با اختلاف در وجود که یکی وجود خارجی منشأ آثار بوده باشد و دیگری وجود ذهنی (غیر خارجی) غیر منشأ آثار.

اشکال

صورت علمی یا فکر و ادراك اگر چه برخی از خواص ماده را مانند انقسام و تغیر ندارد ولی برخی دیگر را دارد زیرا افکار و ادراکات ما زمانی هستند و وی از خواص ماده میباشد.

پاسخ

این سخنی است که بعضی از دانشمندان روان‌شناس نیز تصریح کرده‌اند و نظر باینکه این دانشمندان از هویت زمان بحث کافی نمیکنند با این اشتباه مواجه شده‌اند[۸].

زمان (چنانکه در مقاله‌های آینده روشن خواهد شد) مقدار حرکت است.

و بعبارت ساده‌تر ما حرکتی را که با سرعت و بطوء معین اخذ کرده و نسبت بسایر حرکات مقیاس قرار دادیم زمان مینامیم. پس زمان بی‌حرکت نخواهد بود چنانکه حرکت نیز بی‌ماده و ماده

۸ــ در کتب روانشناسی معمولا اینطور میگویند که امور ذهنی مکانی نیستند زیرا نمیتوان برای آنها یك نقطهٔ معین را در مغز بعنوان محل فرض نمود و گفت مثلا فلان حکایتی که من حفظ دارم یا الان در نظرم هست یا فلان شعر سعدی یا حافظ در فلان نقطهٔ مغز من است ولی زمانی هستند زیرا پدیدآمدن و از بین رفتن آنها احتیاج بوقت و زمان دارد.

البته این بیان با یك نظر مسامحی ادا شده ولی مطابق نظریه فلسفی که صدرالمتألهین روی اسلوب فلسفی خود دربارهٔ زمان اظهار نموده و با براهین دقیق فلسفی آنرا اثبات نموده و همچنین مطابق آخرین نظریهٔ علمی که امروز مورد قبول دانشمندان مغرب زمین است زمان و تغییر همدوش یکدیگرند و این دو از جوهر امور مادی طبیعی انتزاع میشوند و واقعیت مادی غیرمتغیر یا غیر زمانی و یا متغیر و غیر زمانی و یا زمانی و غیر متغیرتصور ندارد و بالاخره تغییر (حرکت) و زمان‌را نمیتوانیم خارج‌ازحقیقت وواقعیت امور مادی وطبیعی‌بدانیم وبتعبیر صدرالمتألهین یکی از مشخصات هر موجود مادی همان زمانی است که در آنزمان بوجود آمده و تغییرات پیدا نموده و به تعبیر دانشمندان امروز مغرب زمین هر چیزیرا در چهار مختص میتوان نشان داد ــ طول و عرض و عمق و زمان ــ بنابراین اگر در موجودی اثبات شد که تغییر ندارد ضمناً معلوم میشود که زمانی و مادی نیست. و چونکه در ادراکات ثابت شد که ثابت و پابرجا هستند و تغییری ندارند ضمناً زمانی نبودن آنها نیز ثابت میشود.

بی‌خواص ضروری ماده نخواهد بود.

اگر چنانچه ادراك ما زمانی بود ناچار خواص دیگر ماده را نیز داشت و کسیکه میپندارد ادراك و فکر ما زمانی است میان عمل فیزیکی که در مغز مثلا انجام میگیرد و میان حقیقت ادراك و فکر خلط مینماید (چنانکه دانشمندان مادی پیوسته این خلط و اشتباه را میکنند.)

شما صورت علمی را که در یکساعت معین از زمان از راه حواس بدست میآورید یك اثر مادی در سلسله اعصاب یا مغزتان پیدا میشود که پیش از آن و پس از آن قابل پیدایش نیست ولی حقیقت همان ادراك مقید بآن زمان معین نیست. بگواه اینکه همان صورت ادراکی را با حفظ عینیت در زمانهای مختلف میتوانید ادراك کنید در حالیکه یك موجود زمانی در دو زمان بیك واقعیت باقی نمیماند

تتمیم اصل مقصد

سخنانی که در مادی نبودن ادراکاتی که بحواس و مغز منسوب هستند گفته شد در یك مورد دیگر نیز جاری میباشد و آن مورد علم بنفس است[۹].

۹ـ تا اینجا گفتگو در اطراف اموری بود که بعنوان خواص روحی خوانده میشوند از قبیل ادراکات حسی و خیالی و عقلی و اراده و کراهت و حب و بغض و حکم و تصدیق و غیره و ثابت شد که این امور خواص عمومی ماده را ندارند و لهذا نمیتوان آنها را از خواص معینهٔ تشکیلات مخصوص مادی دانست و تاکنون مستقیما از شخصیت مستقل خود روح که این امور از عوارض و حالات و یا از افعال و اعمال وی هستند بحثی نشد. مطلب بالا اشاره بیك برهان ساده از براهینی است که فلاسفهٔ الهی برای اثبات شخصیت مستقل روح در برابر تشکیلات مخصوص مادی اقامه کرده‌اند.

خواننده محترم میداند که مادیین روح را فقط بعنوان تشکل و اجتماع و ارتباط مخصوص اجزاء ماده میشناسند و خواص روحی را نیز بعنوان خاصیت‌های مخصوص اجزاء مرتبط ماده معرفی میکنند و اما روحیون روح را (که ازحرکت و تکامل جوهری ماده پیدا شده) در عین ارتباط و تعلق ذاتی با ماده دارای شخصیت جداگانه و مستقل می‌دانند.

دانشمندان روحی شرقی و غربی دلیلهای بسیاری برای اثبات تجرد وشخصیت مستقل روح اقامه کرده‌اند و البته بعضی از آنها خالی از خلل هم نیست وفعلا مجال آن نیست که همهٔ دلیلهائی که در این باب آورده شده ذکر شود و در اطراف آنهابحث و انتقاد شود در اینجا فقط بهذکر یك برهان ساده از براهینی که فلاسفهٔ اسلامی←

هر یك از ما (چنانکه تجربه و قرائن نشان میدهد موجودات زندهٔ دیگر نیز همین حال را دارند) شعور بخویشتن «من» دارد.

مشاهده میکند عیناً چیزی است که قابل انطباق بهیچ عضوی و خواص عضوی نیست زیرا با زیاده ونقیصهٔ اعضاء تفاوت نمیکند. و با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوی تغییر نمی‌پذیرد جز اینکه کاملتر و روشن‌تر میشود و گاهی میشود که یك

— به‌آن خوب توجه کرده‌اند (اول کسیکه بتفصیل این برهان را ذکر کرده شیخ‌الرئیس است) و احتیاجی بمقدمات زیاد ندارد و از اصول روانشناسی جدید نیز میتوان آنرا تأیید نمود و در متن اشاره شده است اکتفا می‌شود و آن از راه علم نفس بخودش است (خودآگاهی).

مقدمتاً باید گفته شود که «خودآگاهی» یعنی اطلاع هرکسی از وجود خودش برای هرکسی بدیهی است و هرکس با علم حضوری خود را میشناسد. مادیین نیز این شعور را (شعور بخود) در انسان انکار ندارند پس در اینکه هرکسی پیش خود تمثلی از خود دارد و از وجود خود مطلع است و خود را بعنوان یك موجود مستقل و ممتاز از سایر موجودات میشناسد تردید یا اختلافی نیست هرکسی بالضروره تشخیص میدهد که «من هستم» تنها چیزیکه احتیاج باستدلال دارد اینست که «خود» یا «من» که وجودش بدیهی است حقیقتش چیست؟ و دارای چه خصوصیتی است؟ و آیا ممکنست مادی باشد یا خیر؟ آیا وجود مستقل دارد یا آنکه عین بدن یا خواص بدنی است؟

پس اینکه «من هستم» روی حس مخصوص خودآگاهی بدیهی است و قابل استدلال نیست، دانشمندان استدلالات خود را متوجه بیان حقیقت «من» یا «خود» نموده‌اند نه بیان اصل وجود «من» زیرا وجود «من» یك امر بدیهی است.

از اینجا واضح میشود که استدلال معروف دکارت از راه فکر و اندیشه بر اینکه «من هستم» که بعبارت مخصوص ادا میشود «من می‌اندیشم پس هستم» مخدوش است زیرا هستی هر کسی مانند خوداندیشیدن بدیهی است بلکه بدیهی‌تر است زیرا آگاهی از اندیشیدن با اضافه به‌میم (میاندیشم) فرع بر آگاهی و شعور بخود است.

حالا برگردیم باصل مطلب و ببینیم آیا «خود» یا من که وجودش بر هر کسی بدیهی است حقیقتش چیست؟ و دارای چه خصوصیتی است؟ و آیا ممکنست مادی باشد یا خیر؟

در اینجا دو نظریه اساسی وجود دارد ۱ـ نظریه حسی ۲ـ نظریه روحانی.

نظریه حسی:

صاحبان این نظریه میگویند که «خود» یا «من» عبارتست از مجموعهٔ ادراکات مختلفی که بوسیلهٔ احساس یا تخیل و غیره دائماً و علی‌التعاقب پیدا میشوند و لاینقطع یکدیگر را تعقیب مینمایند. مطابق این نظریه «خود» یك موجود وحدانی نیست بلکه مجموعهٔ احساسات و خیالات و افکاری است که سلسله واحدی را تشکیل میدهند. پس «من» یعنی مجموعهٔ دیدنها و شنیدنها و بیادآوردنها و فکرکردنها که در طول زندگی پدید میآیند.

این عقیده را ابتدا فلاسفه حسی و تجربی اروپا که از قرن هفدهم ببعد ظهور ←

یا چندین عضو و گاهی همهٔ بدن فراموش میشود ولی خویشتن فراموش‌شدنی نیست.

مشاهده میکند که از آن دمی که میتواند از روزهای گذشتهٔ خود بیاد آورده و این حال شهودی خود را متذکر شود (باید باین نکته متوجه بود که این تذکر غالباً با تذکر یك سلسله افعال یا حوادث همراه است که زمانی هستند و گرنه «من» که مشاهده

← کرده‌اند و اساس شناسائی صحیح را احساس و تجربه دانستند اظهار داشتند این دانشمندان روی اصل اینکه اساس معرفت صحیح حس و تجربه است و حس جز بعوارض و حالات تعلق نمیگیرد حقیقتی را غیر از آنچه بتجربه درآید قبول ندارند (البته انکارهم نمیکنند) و در میان آنها کسانی پیدا میشوند (مانند هیوم انگلیسی) که نه‌تنها به‌موجود جوهر مستقل نفسانی ایمان ندارند بوجود جوهر مادی خارجی‌که عوارض طبیعی حالات او هستند نیز ایمان راسخ ندارند زیرا میگویند احساس و تجربه فقط ما را بوجود یك سلسله امور که عوارض و حالات نامیده میشوند آگاه میکنند اما وجود جوهری جسمانی که منشأ حالات طبیعی و وجود جوهری نفسانی که منشأ حالات ضمیر و وجدان باشد دلیلی از حس تجربه ندارند.

اینگروه نفس را اینطور تعریف میکنند «مجموعهٔ تصورات پی‌درپی که در ذهن پیدا میشود» مادیون که قائل باصالت ماده هستند یعنی ماده را تنها جوهر اصیل میدانند و در عین حال اساس معرفت و شناسائی را احساس و تجربه میدانند در باب بیان حقیقت «خود» یا من از حسیون پیروی کردند و گفتند که «خود» یا نفس عبارتست از مجموعهٔ افکار و خیالات و احساسات پی‌درپی که برای یك متشکله مخصوص مادی پیدا میشود اینك بهتر است عقیدهٔ مادیون را راجع بحقیقت «خود» و اینکه این تصور از کجا ناشی میشود از خود آنها بشنویم.

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۰۴ میگوید «تأثیر عوامل مؤثر فوراً از روح معدوم نمیشود و مابین تمام تأثراتیکه بدنبال هم روح را متأثر میسازند بطورکلی یکرشته و رابطهٔ عمومی موجود است که فقدان آن باعث بیهوشی روح میشود و در حالت طبیعی هشیار بودن روح بواسطه وجود رابطهٔ کلی مابین تمام عناصر و عوامل مؤثر است» و نیز در همان صفحه میگوید:

«مفهوم خود بدین ترتیب پیدا میشودکه یك‌متشکله مادی دائماً تأثرات خارجی (صوت نور و غیره) را میپذیرد و این قضیه باعث میشود که موجود زنده بوجود خود آشنا میشود» در صفحهٔ ۱۰۵ میگوید «دو جنبهٔ خود را باید از هم تشخیص دهیم «خود مؤثر» و «خود متأثر» غرض از خود مؤثر عبارت از هیکلی است که من آنرا خود میدانم و غرض از خود متأثر من خودم هستم که از وجود خود اطلاع دارم خود مؤثر نتیجهٔ جمیع شرایطی است که آنرا ایجاد نموده است مانند اجزاء مادی، عوامل مؤثر در آن (نور صوت و غیره) احساساتی که همراه تأثیر عوامل است حرکات (ارادی و یا غیر ارادی) و غیره خود متأثر ناظر و شاهد این نتیجهٔ کلی می‌باشد.»

در صفحه ۱۰۴ میگوید «در موجود زندهٔ سالم مفهوم خود منظماً و بطور متوالی در مدت زمانهای متوالی وجود دارد و فقط بوسیلهٔ خواب قطع میشود اختلال در خود ممکنست بواسطه مواد بیهوش‌کننده ومسکرات بظهور برسد» درصفحهٔ ۱۰۶ ←

میشود قابل انطباق بزمان حتی بحسب تصور نیز نیست) پیوسته یك چیز ثابت و غیر متحول مشاهده میکرده و کمترین تبدل و تغییری در خود «من» نمیدیده و نمیبیند.

مشاهده می‌کند چیزی است واحد که هیچ‌گونه کثرت وانقسام ندارد.

مشاهده میکند (و این از همه بالاتر است) اینکه چیزی است

← می‌گوید «من در عین اینکه خودم هستم خودم نیستم من همان خود و ثابت هستم ولی متغیر میباشم بهترین مثال برای فهمیدن قضیه تشبیه برودخانه است رودخانه جاری است هر لحظهٔ آن با لحظهٔ‌گذشته اختلاف دارد درعین‌حال رودخانه همان است» خلاصه این نظریه همان بود که قبلا گفته شد مفهوم من عبارتست از یك سلسله ادراکات و احساسات و افکار متوالی که رشته واحدی را تشکیل میدهند.

نظریه روحانی

خلاصه این نظریه اینکه من یا خودکه هرکس حضوراً آنرا می‌یابد و بوجودش اطمینان دارد عبارت است از یك موجود وحدانی متشخص (نه یکسلسله امور متوالی) و ثابت و باقی در ضمن جمیع حالات و عوارض و قابل تعدد و تکثر و تفاسد نیست.

دلیل براینکه «من» یك حقیقت وحدانی است نه یکسلسله ادراکات متوالی **اولا** اینست که حقیقت من همهٔ آن ادراکات متوالی را بخود نسبت میدهد و منسوب را غیر از منسوب‌الیه میداند (من میاندیشم) (من می‌بینم) و همانطوریکه حضوراً بوجود خود آگاه است اینخصوصیت را نیز حضوراً آگاه است و تردیدی ندارد.

ثانیا هرکسی بالوجدان تشخیص میدهد که در گذشته و حال یکی است نه بیشتر و اگر مانند مجموع حلقه‌های زنجیر بود و در هرلحظهٔ از زمان یك حلقهٔ آن فقط موجود بود این تمیز و تشخیص میسر نبود چگونه ممکن است دربارهٔ یك حلقهٔ زنجیر که در یك سر واقع شده حکم کرد که عین همان حلقه‌ایست که در سر دیگر واقع شده و بعلاوه نفس برای تشخیص اینکه در گذشته و حال یکی است احتیاجی باحیاء خاطرات گذشته ندارد و اگر مانند حلقه‌های زنجیر بود باید ادراك خود در گذشته بدون تذکر یك خاطره میسر نباشد.

ثالثا همانطوریکه در قسمت حافظه گفته شد روی فرضیه مادیین بازشناسی یعنی تشخیص اینکه این خاطرهٔ یادآوری شده متعلق بگذشته است و ادراك جدید نیست ممکن نیست این اشکال در این مسئله بطریق اولی وارد است یعنی اگر من عبارت از مجموع سلسله متوالی ادراکات باشد که فقط با یکدیگر ارتباط تعاقبی یا علی و معلولی دارند چگونه ممکنست شخص بتواند تمیز بدهد که همان کسی هستم که در پیش بودم.

رابعا روی فرضیهٔ مادیین ادراکات عموماً عبارتست از فعالیتها و خواص سلولهائیکه مراکز سلسله اعصاب را تشکیل داده‌اند و خود این سلولها دائما با همه محتویات خود درتغییر وتبدیلند یکدسته میمیرند و دسته دیگر جای آنها را میگیرند و حال آنکه هرکسی حضوراً تشخیص میدهد که بدون تغییر و تبدیل و زیاده و ←

صرف و خالص که هیچگونه تحدید نهائی و خلیط در وی موجود نیست و هیچ‌گونه غیبت از خود ندارد و هیچگونه حائلی میان خودش و خودش نیست.

نتیجه

این بیان نتیجه میدهد که علم بنفس مادی نیست و بالاتر ازاین

← نقصان (البته در خود نه در حالات) همان کسی است که در شصت یا هفتاد سال پیش بوده.

و خلاصه این بیان که متکی به‌آگاهی نفس از وجود و نحوه وجود خود است آنکه از راه **انتساب** (اینکه انسان ادراکات را منسوب بخود می‌داند نه عین خود) و از راه **وحدت** (اینکه هرکسی تشخیص میدهد که در گذشته و حال یکی است نه بیشتر) و از راه **عینیت** (اینکه تشخیص میدهد که خود عین همان است که بوده نه غیر آن) و از راه **ثبات** (تشخیص اینکه هیچگونه تغییری در خود من حاصل نشده است) ثابت میشود که آنچه انسان آنرا بعنوان حقیقت خود میشناسد یك حقیقت وحدانی ثابتی است که جمیع حالات نفسانی مظاهر وی هستند و از خواص عمومی ماده مجرد و مبرا می‌باشد.

دکتر ارانی برای فرار از اشکال ثبات و عدم تغییر که از خواص روح است و با خواص عمومی ماده تطبیق نمیکند و سایر اشکالات دچار تناقض‌گوئی شدیدی شده در صفحه ۱۰۶ پسیکولوژی میگوید «حال باید دید من و خود ثابت است یا متغیر موجود زنده دائماً عوض میشود یکدسته از سلولهای وجود او مرده یکدستهٔ دیگر جای آنها را میگیرد مواد بدن بتحلیل میرود و بوسیلهٔ مواد غذائی دیگر دوباره تشکیل میشود پس مادهٔ بدنی موجود زنده دائماً تغییر مینماید از طرف دیگر حالت شعور هوشیاری و دانستن از خود نیز دائماً تغییر میکند خود اجتماعی من در چند سال پیش با اکنون فرق دارد الان نیز در یك لحظهٔ معلوم من میتوانم خود را بچند خود تقسیم کنم مثلا راه معلوم را دانسته و فهمیده بروم و در عین حال یك مسئلهٔ ریاضی یا سیاسی حل کنم این دو خود من با خودهای دیگر من در زمانهای متوالی یا یکدیگر اختلاف دارند خلاصه نه‌فقط مادهٔ جسم من بلکه طرز ارتباط زمانی و مکانی اجزاء آن ماده (حالات شعور) نیز دائماً در تغییر است اما از طرف دیگر من همان من هستم مسئول تمام امضاهای همان خودهای گذشته میباشم ازتمام‌کارهائیکه خود گذشته کرده است برای خود کنونی و خود آینده متوقع جزا و نتیجه هستم این تضاد را نیز با فکر دیالکتیك میتوان برطرف کرد من در عین اینکه خودم هستم خودم نیستم **من خود و ثابت هستم ولی متغیر میباشم** بهترین مثال برای فهمیدن قضیه تشبیه برودخانه است رودخانه جاری است هرلحظه آن با لحظه گذشته اختلاف دارد درعین‌حال رودخانه همان ست و در سالیان دراز در همان محل قرار دارد دیالکتیك قضایا را در ضمن جریان درنظر میگیرد یعنی برای دیالکتیك من مطلق وجود ندارد بلکه من بانضمام عدهٔ زیادی از قضایای خارجی وجود پیدا میکند پس من آن ثابتی است که بازاء قضایای خارجی متغیر میباشد».

در اینجا نویسنده خواسته است روی اصول ماتریالیسم «من و خود» را متغیر و متکثر بداند و در عین حال علم شهودی نفس را بذات و شخصیت خود که حضوراً ←

نتیجه میدهد که نفس خودش علم بخودش میباشد یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی است. و از اینجا است که‌فلسفه این نوع ادراك را (علم حضوری) با ادراکات دیگر مباین شمرده و مطلق علم را بدو قسم تقسیم مینماید:

۱ــ علم حصولی

۲ــ علم حضوری

و بزبان فلسفه علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم[۱۰].

اینجا است که بیان گذشته و فورمول سابق دانشمندان مادی

← و عیناً خود را ثابت و باقی و واحد می‌بیند توجیه کند در قسمت اول برای آنکه ثابت کند «من» متغیر و متکثر است اختلاف و تکثر حالات «خود» را دلیل میآورد در صورتیکه با اندك تأمل واضح است که اینها مربوط بتغییر و تکثر حالات «من» است نه شخصیت خود «من» و در قسمت دوم مدعی میشود که این ثبات با تغییر و این وحدت باکثرت منافات ندارد.

معلوم نیست چرا نویسنده اینجا حتی از اصول دیالکتیك منحرف شده؟ زیرا یکی از اصول منطق دیالکتیك اصل تغییر است و روی این اصل ثبات و جمود و یکسان ماندن بکلی نفی میشود. منطق دیالکتیك بخیال خود با این اصل (اصل تغییر) همه تضادها را حل میکند و میگوید هرشیء چون در حال حرکت است هم خودش است و هم ضد خودش.

حالا باید از این آقایان پرسش کرد آیا تضاد بین خود این اصل (اصل تغییر) و اصل یکسان ماندن را با چه اصلی میتوان حل کرد؟ تشبیه برودخانه یعنی چه؟ این فقط یك تشبیه شاعرانه است تمام آبهای رودخانه از واحدهائی بنام ملکول و هرملکولی از آتمها و هرآتمی بنوبه خود از ذرات کوچکتری تشکیل شده و تمام آنها در حال حرکتند هیچ ذرهٔ ثابت در آن وجود ندارد و فقط در ذهن ما که برای مجموعهٔ آنها یك مفهوم (رودخانه) وضع نموده و اعتبار کرده‌ایم یك تصویر واحد و باقی وجود دارد.

معلوم نیست چرا جملهٔ معروف فیلسوف شهیر یونان «هراکلید» که در کتب مادیین، همیشه بعنوان شاهد آورده میشود و خود دکتر ارانی نیز در جزوهٔ ماتریالیسم دیالکتیك آنرا بعنوان شاهد ذکر نموده اینجا فراموش شده. هراکلید میگوید «دو دفعه وارد یك رودخانه نمیتوان‌شد» اینجمله بخوبی میرساندکه رودخانه در دو لحظه واقعاً همان رودخانه نیست.

پرواضح است وحدت و ثباتیکه هرکس حضوراً و شهوداً برای «خود» احساس مینماید با وحدت و ثباتیکه برای رودخانه در حال جریان یا یك فوج سرباز در حال سان دادن فرض میشود متفاوت است زیرا اولی حقیقی و دومی فرضی و اعتباری است و آندو را با یکدیگر نمیتوان یکی شمرد.

۱۰ــ رجوع شود بپاورقی صفحه ۴۷ و بعداز این در مقاله ۴ و مقاله ۵ تفصیل بیشتری در اینباره داده خواهد شد.

سیمای شگفت‌آوری بخود گرفته و جلوهٔ تماشائی پیدا میکند.

اشکال یا تقریر

دانشمندان مادی میگویند تأثرات گوناگون که پیوسته بانهایت سرعت از سلسله‌های اعصاب بمغز وارد میشوند از راه تبدیل کمیت بکیفیت خاصیت واحدی تشکیل میدهند که همان خاصهٔ روحی است چنانکه با از کار افتادن حواس یا بیهوشی یا مرگ از کار میافتد.

پاسخ

با تذکر سخنان گذشتهٔ ما پاسخ این دعوی روشن است. زیرا کسی درصدد انکار یك چنین خاصهٔ مادی مغز نیست. این همان روانی است که روان‌شناسان نیز بحسب احتیاج بحث محلی در فن خودشان موضوع بحث فرض کرده و قرار داده‌اند. سخن در اینست که مشهود یا «من» قابل انطباق بچنین کیفیت مغزی نیست. زیرا در هر حال یك پدیدهٔ مادی خواص ضروری ماده را باید داشته باشد واینکه گفته میشود گاهی روان وشعور روانی از میان میرود ادعائی بیش نیست بلکه برخی اوقات در حال بیهوشی نیز انسان متوجه خود میباشد و برخی از اوقات پس از هوشیاری چیزی بیادش نمی‌افتد نه اینکه خود را مشاهده میکند که خود را مشاهده نمیکرد و میان این دو جمله فرق بسیار است. آنچه در این مقاله بثبوت رسید:

۱ــ علم و ادراك مطلقاً مادی نیست.

۲ــ علم بر دو قسم است حصولی و حضوری.

مقالهٔ چهارم

ارزش معلومات

مقدمه

بیان ارزش و اعتبار معلومات که بهتر است آنـرا ارزش علـوم و ادراکات بنامیم برای اینست که روشن شود آیا ادراکات ما تا چه اندازه **حقیقت** است و بـا واقع مطابقت دارد آیا آنچه ما بوسیلهٔ حس یا عقل خود میفهمیم میتوانیم مطمئن باشیم که واقع و نفس‌الامرهم همینطور است که ما میفهمیم یا آنکه ممکـن است اصلا واقع و نفس‌الامری نباشد و جهان معلومات هیچ در هیچ باشد یا آنکه واقع و نفس‌الامر طوری باشد و ما طور دیگری که مقتضای ذهن ما در تحت شرایط زمانی و مکانی است بفهمیم؟.

چنانکه در مقالهٔ یك گذشت فلسفه پـاره‌ای از ادراکـات را بعنوان **حقایق** (مطابق با واقع) میشناسد و سعی میکند حقایق را از **اعتباریات و وهمیات** تمیز دهد. بدیهی است این سعی هنگامی مفید است که ذهن انسان خاصیت ادراك‌کردن واقعیات را همانطور که هستند داشته باشد و اگر ذهن همیشه اشیاء را با شکل و کیفیتی که ساخته و پرداختهٔ خود او است درك کند فلسفه بـلاموضوع وسعیش بیهوده است.

مسئله تعیین ارزش و اعتبار معلومات را از جهتی میتوان اساسی‌ترین مسائل شمـرد زیـرا راه رئالیسم[1] از ایده‌آلیسم[2] بـا سوفیسم[3] و راه فلسفه جـزمـی (دگماتیسم)[4] که افلاطون و ارسطو و پیروانشان در یونان قـدیـم و جمیع حکماء دوره اسلامی و دکارت[5] و لایب‌نیتس[6] و عدهٔ دیگر از فلاسفه جدید اروپا پیرو آن بودند از راه فلسفه شکاکان (سپتی‌سیسم)[7] که بوسیله پیرهون[8] در حـدود قـرن چهارم قبل‌از میلاد در یونان تأسیس شد و در یونان و سپس در حوزه اسکندریه و اخیراً در اروپا پیروانی داشته و دارد از همین‌جا جدا میشود.

هرچند در متن این مقاله فقط موضـوع کیفیت وقوع خطا که دست‌آویـز ایده‌آلیستها شده بررسی شده ولی در مقاله ۲ در ضمن پاسخ بشبهات ایده‌آلیسم ارزش معلومات فی‌الجمله اثبات شد و در نکته ۲ آنمقاله صفحات (۴۰ـ۵۰) عقائد ماتریالیسم دیالکتیك در اینمسئله انتقاد شد و امید است که از مطالعهٔ این مقاله

1- Realisme 2- Idealisme 3- Sophisme 4- Dogmatisme
5- Descartes 6- Leibniz 7- Sceptisisme 8- Pyrron

که تحت عنوان «ارزش معلومات» نگارش یافته و آنچه در مقالهٔ ۲ گذشت و مطالعهٔ مقاله پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد با توضیحاتی که ذیلا داده میشود برای خواننده، حل سه مسئلهٔ مهم فلسفی:

۱ــ ارزش معلومات.

۲ــ راه حصول علم.

۳ــ تعیین حدود علم.

حاصل شود.

با توجه باینکه محققین و فلاسفهٔ اروپا درچهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را مصروف تحقیق در اطراف **علم** و مسائل مربوط بآن نموده‌اند و سه مسئلهٔ بالا تقریباً محور مسائل فلسفی اروپا بشمار میرود. و توجه باینکه مسائل مربوط بعلم در فلسفه اسلامی نیز از پرفروغ‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل است لزوم امعان‌نظر در این مسائل روشن میشود.

ما بمناسبت اهمیت مسئلهٔ ارزش معلومات که موضوع اینمقاله است و بمناسبت آنکه دانشمندان مادی یك رشته عقائد مخصوص مربوط باینمسئله دارند و در تحت عنوان ارزش معلومات متعرض میشوند، مقدمهٔ نسبتاً مفصلتری برای ایـن مقاله مینویسیم و برای روشن شدن ذهن خوانندگان مطالب مربوط را جمع‌آوری میکنیم و در ضمن این مقدمه سعی خواهیم کرد خلاصهٔ سیر عقاید و افکار را از دوره‌های باستان تا عصر حاضر درباره این مسئله شرح دهیم و بیان دو مسئلهٔ دیگر را بمقالهٔ پنجم موکول میکنیم.

خوانندگان محترم که علاقه‌مندند بروش رئالیسم که این مقالات عهده‌دار بیان آن شده است آشنا شوند از مطالعهٔ روش رئالیسم دربارهٔ **حقیقت** که در همین مقدمه بیان شده است بخوبی واقف خواهند شد که بسیاری از مکاتب فلسفی که روش خود را روش رئالیستی میخوانند در مسئلهٔ ارزش معلومات راهی پیش گرفته‌اند که آنها را فرسنگها از رئالیسم دور کرده و تا پرتگاه مخوف ایده‌آلیسم لغزیده‌اند. مخصوصاً ماتریالیسم دیالکتیك که روش خود را صددرصد رئالیسم میخواند در مسئلهٔ ارزش معلومات و بیان حقیقت بقدری انحراف پیدا کرده است که در گرداب سوفیسم و سپتی‌سیسم دست‌وپا میزند و خود نمیفهمد.

***

ارزش معلومات:

چنانکه اشاره شد بحث در این مسئله در اطراف اینجهت است که آیا آنچه ما با حس یا عقل خود میفهمیم واقع و نفس‌الامرهم همینطور است کـه ما میفهمیم یا نه؟ و بعبارت اخری این بحث در اطراف **حقیقی** بودن ادراکات و مطابقت آنها با واقع است حالا ببینیم تعریف حقیقت باصطلاح فلسفی چیست؟

حقیقت یعنی چه؟

حقیقت باصطلاح عرف معانی مخصوصی میدهد که در اینجا منظور نیست. اینجا منظور بیان مفهوم فلسفی آنست. فهمیدن تعریف حقیقت باصطلاح فلسفه آسان است زیرا در اصطلاحات فلسفی معمولا حقیقت همردیف «صدق» یا «صحیح» است و بآن قضیهٔ ذهنی گفته میشود که با واقع مطابقت کند. اما «خطاء یا «کذب» یا «غلط» بآن قضیهٔ ذهنی گفته میشود که با واقع مطابقت نکند. مثلا اعتقاد باینکه «چهار مساوی است با دو ضرب در دو» یا اعتقاد باینکه «زمین گرد خورشید میچرخد» حقیقت و صدق و صحیح است و اما اعتقاد باینکه دو ضرب در دو مساوی است با سه یا اعتقاد باینکه خورشید گرد زمین میچرخد خطا و کذب و غلط است. پس حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر.

در اصطلاحات جدید معمولا بخود واقع و نفس‌الامر واقعیت اطلاق میشود. نه حقیقت و ما نیز از همین اصطلاح پیروی میکنیم و لهذا هروقت واقعیت بگوئیم منظور ما خود واقع و نفس‌الامر است و هروقت حقیقت بگوئیم منظور آن ادراکی است که با واقع مطابقت دارد.

فلاسفه از دوره‌های قدیم حقیقت یا صدق یا صحیح را بهمین‌معنا که گفته شد تعریف و تفسیر کرده‌اند یعنی هروقت میگفتند فلان مطلب حقیقت است یا صحیح است یا صدق است یعنی با واقع مطابق است و اگر میگفتند خطا یا کذب یا غلط است یعنی با واقع مطابقت ندارد.

در منطق و فلسفه قدیم تحت عنوان «مناط صدق و کذب قضایا» مبحثی را طرح میکردند که روی همین اساس بحث مینمود.

ولی بعضی از دانشمندان جدید در اثر اشکالاتیکه (بیان اشکالات در ضمن نقل کلمات خود آنها خواهد آمد) بنابراین تعریف وارد میآمده و آن اشکالات بعقیدهٔ آنها لاینحل بوده مناط صدق و حقیقی بودن قضایا را چیزهای دیگری غیر ازمطابقت با واقع بیان نموده و حقیقت را بنحوهای دیگری تعریف کرده‌اند و بگمان خود باینوسیله خود را از آن محذورات رهانیده‌اند.

اینك بیان بعضی از تعریف و تفسیرهائی که اخیراً بعضی از دانشمندان کرده‌اند.

اگوست‌کنت[9] دانشمند معروف فرانسوی و مؤسس فلسفه پوزیتیویسم[10] میگوید «حقیقت عبارت است از فکریکه تمام اذهان در یکزمان در آن وفاق داشته باشند». وی توافق تمام اذهان را در یکزمان علامت حقیقت نمیداند بلکه میگوید معنای حقیقت غیر از این نیست.

فلیسین‌شاله[11] که دربارهٔ «حقیقت» عقیدهٔ اگوست‌کنت را اختیار کرده در فلسفه علمی فصل ارزش و حدود علم میگوید «معمولا در تعریف حقیقت (یا صدق) میگویند که آن مطابقت فکر با موضوع خود و یا مطابقت فکر با واقع است. اما این

9- August Conte 10- Positivisme 11- F. Chaluis

تعریف نه بحقائق ریاضی که موضوع آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق میشود و نه بحقائق نفسانی که‌وجود آنها کاملا ذهنی است و نه بحقائق تاریخی که موضوع آنها برحسب تعریف از بین رفته است. صادق بودن این تعریف دربارهٔ حقایق تجربی‌هم خالی از اشکال نیست زیرا برای ذهن موضوع خارجی جز یکدستهٔ احساس و صور چیز دیگری نیست» تا آنجا که میگوید «برحسب گفتهٔ پرمغز اگوست‌کنت وصف بارز حقیقت اینست که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد و توافق تمام اذهان افراد جامعه انسانی را در یکزمان بحصول میآورد و وحدت معنوی ایجاد میکند».

ویلیام جمس[12] روانشناس و فیلسوف معروف امریکائی و یکی از مؤسسین فلسفه پراگماتیسم[13] حقیقت را طور دیگری تعریف میکند وی میگوید «حقیقت عبارت است از فکریکه در عمل تأثیر نیکو دارد» این دانشمند ــ جملهٔ مفید است و جملهٔ حقیقت است را مرادف یکدیگر قرار میدهد. مفید بودن در عمل را علامت حقیقت نمیداند بلکه میگوید معنای حقیقت غیر از این نیست.

ویلیام جمس بنقل مرحوم فروغی میگوید «میگویند حق رونوشت امر واقع است یعنی قولیکه مطابق با واقع باشد حق است. بسیار خوب. اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است؟ نه. زیرا عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر اینست که بگوئیم قول حق آنست که برآنچه فعلا هست تأثیر نیکو دارد پس قول چون نتیجهٔ صحیح دارد حق است نه آنکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است».

گروهی میگویند «حقیقت یعنی فکریکه تجربه آنرا تأیید کرده است» این گروه نیز انطباق فکر با تجربه و نتیجهٔ عملی دادن را علامت حقیقت نمیدانند بلکه میگویند معنای حقیقت غیر از این نیست.

گروهی دیگر میگویند «حقیقت یعنی فکریکه در اثر مقابله و مواجههٔ حواس با مادهٔ خارجی پیدا میشود پس اگر فرض کنیم دونفر در اثر مواجهه و مقابله بایك واقعیت دو نوع ادراك کنند یعنی اعصابشان دوگونه متأثر شود هردو حقیقت است مثلا اگر یکنفر یك رنگ را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید هردو حقیقت است زیرا هردو کیفیت در اثر تماس حواس با خارج پیدا شده است.»

برخی میگویند «حقیقت یعنی آنچیزیکه پذیرفتن او برای ذهن سهلتر وآسانتر باشد مثلا اینکه میگوئیم وجود داشتن جهان خارج حقیقت است یعنی پذیرفتن آن برای ذهن سهلتر و آسانتر است و غیر از این معنائی ندارد».

حقیقت را طورهای دیگری هم تفسیر کرده‌اند. مثل آنکه «حقیقت یعنی آن فکری که ذهن با اسلوب علمی بسوی او هدایت شده باشد».

پرواضح است‌که همهٔ این تعریفها و تفسیرها بمنزلهٔ «سپرانداختن» دربرابر اشکالات ایده‌الیستها و سوفسطائیان و یك سلسله اشکالات دیگر است که بعضی از

12- William James 13- Pragmatisme

آنها را در ضمن گفتار فلیسین شاله و ویلیام جمس نقل کردیم.

نزاع فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده‌آلیسم نزاع لفظی و اصطلاحی نیست که ما بتوانیم با تغییر دادن اصطلاح از محذور ایده‌آلیسم رهائی پیدا کنیم. آیا سوفسطائیان غیر از اینکه خاصیت مطابقت با واقع را از ادراکات نفی میکنند حرف دیگری دارند؟ آیا میتوان مقیاس افکار علمی و فلسفی را از اوهام سفسطی توافق همهٔ اذهان در یکزمان و عدم توافق آنها یا مفید بودن و مفید نبودن یـا مواجههٔ حس با خارج وعدم مواجههٔ آن قرار داد؟ آیا این نحو اظهار نظرها درتفسیر حقیقت مستلزم نفی ارزش معلومات و غوطه‌ور شدن در ایده‌آلیسم یا سپتی‌سیسم نیست؟ آشنایان بمنطق و فلسفهٔ اسلامی میدانند که اشکالاتیکه فلیسین‌شاله و ویلیام جمس در ضمن گفتار خود بمطابقت افکار با واقع وارد کردند حل شده است و چنـدان قابل توجه نیست.

علیهذا برای یك فیلسوف **رئالیست** که از اصول **ایده‌آلیستی** احتراز دارد و میخواهد با یك روش واقع‌بینی سلوك نماید چاره‌ئی نیست جـز آنکـه حقیقت را همانطور که قدما تفسیر کرده‌اند تفسیر کند و ضابط صدق» را همان چیزی بداند که قدما میدانستند.

این سلسله مقالات که عهده‌دار بیان روش **رئالیسم** است بهیچیك از معانی و تفسیراتیکـه اخیـراً برای حقیقت یا صدق نموده‌اند و دانسته یا ندانسته بسوی سوفیسم و ایده‌آلیسم گام برداشته‌اند نظری ندارد بلکه همان معنائی را که قاطبهٔ دانشمندان قدیم و بیشتر دانشمندان جدید منظور داشته‌اند در نظر گرفته است.

در فلسفهٔ قدیم و جدید مباحث زیادی مربوط بحقیقت باین معنی که تعریف کردیم مطرح میشود و البته ما در این مقاله نمیتوانیم وارد تمام مباحث مربوط باینمطلب بشویم فقط قسمتی از آن مباحث را بطور اختصار بیان میکنیم. در اینجا در این چند مبحث گفتگو خواهیم کرد.

۱ــ آیا حقیقت فی‌الجمله وجود دارد یا آنکه تمام ادراکات بشر موهوم و باطل و هیچ در هیچ است؟

۲ــ میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

۳ــ آیا ممکنست یك چیزهم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

۴ــ آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟

۵ــ آیا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟

۶ــ چرا حقیقت حاصل از تجربه غیریقینی است؟

۷ــ آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

***

۱ــ آیا حقیقت فی‌الجمله وجود دارد؟

حقیقی‌بودن و مطابق باواقع‌بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است.

یعنی اینکه همهٔ معلومات بشر (علی‌رغم ادعای ایده‌آلیستها) صد در صد خطا و موهوم نیست برهمه‌کس در نهایت وضوح هویدا است و احتیاج باستدلال ندارد بلکه استدلال براین مطلب محال و غیرممکن است.

یك سلسله حقایق مسلمه یا بدیهیات که در مقالهٔ ۲ آنها را فطریات نامیدیم در ذهن هرکسی حتی خود سوفسطائیان موجود است و خود آنها نیز در حاق ذهن بآنها اعتراف دارند سوفسطائی واقعی یعنی کسی که نسبت بهمه چیز مردد یا منکر باشد یافت نمیشود.

سوفسطائیان وایده‌آلیستها وقوع خطا را از حس و عقل دلیل برمدعای خود قرار داده‌اند و ما در جواب شبهه ۲ از مقاله ۲ گفتیم که خود همین پی‌بردن بخطا دلیل براینست که یك سلسله حقایق مسلمه در نزدما هست که آنها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها بخطاهائی پی‌برده‌ایم والا پی‌بردن بخطا معنی نداشت زیرا با یك غلط نمیتوان غلط دیگری را تصحیح کرد.

غرض از این بیان تنبیه و توجه‌دادن هرکس است بفطریات خود نه استدلال و اقامهٔ برهان برمدعاء زیرا همچنانکه دانشمندان گفته‌اند اگر کسی منکر جمیع اصول و حقایق مسلمه بشود (البته بزبان) استدلال و اقامهٔ برهان برای محکوم‌کردن او بیفایده است زیرا هر استدلالی متکی بمقدماتی خواهد بود و آن مقدمات یا خود بی‌نیاز از استدلالند یا آنکه بالاخره متکی باصول و مقدماتی خواهند بود که بی‌نیاز از استدلال باشند و اگر طرف بهیچ اصلی اذعان نداشته باشد و برای هر مقدمه دلیل بخواهد تا بی‌نهایت پیش‌خواهد رفت و قهراً حصول نتیجه غیرممکن خواهدبود.

یکی از مادیین در مقام رد سفسطهٔ ایده‌آلیستها برای اثبات وجود عالم خارج بفرضیهٔ لاپلاس و اینکه زمین از خورشید جدا شده و سالها در حال التهاب بوده و پس از میلیونها سال موجودات زنده و از آنجمله انسانها و از آنجمله شخص ایده‌آلیست که همه چیز را ذهنی میداند متمسك شده و اینرا استدلال قاطعی در رد سفسطهٔ ایده‌آلیستها پنداشته است.

واضح است که اینگونه استدلالات در رد کسیکه خورشید و زمین و انسانهای روی زمین و بالاخره همهٔ جهان را صور ذهنی و بی‌واقعیت میداند و اساساً علم و فلسفه را بی‌معنی میشمارد چقدر بیهوده است.

در متن این مقاله که کیفیت وقوع خطا بررسی شده منظور اقامهٔ دلیل بر رد مدعای سوفسطائیان نیست بلکه منظور جواب شبهه‌ایست که (شبهه ۲ از شبهات مقاله ۲) که درباب کاشفیت علم و خطای قوای ادراکی ایراد نموده‌اند.

در متن این مقاله بررسی شده که هیچ علمی بی‌مکشوف نیست و هیچگاه قوای ادراك‌کننده در کار خود اشتباه نمیکنند منشأ وقوع خطاها و اشتباهات چیز دیگری است که شرح داده شده است.

میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

از یك سلسله حقایق مسلمه که ذهن ما آنها را در کمال بداهت و روشنی مییابد بگذریم بمسائل دیگری برمیخوریم که برما روشن نیست و باید آنها را از طریق فکری و استدلالی کشف کنیم و همچنانکه وجود یك سلسله حقایق مسلمه برما مسلم است این مطلب نیز مسلم است که بشر گاهی در کوششهای علمی و استدلالی خود خطا میکند و بغلط میافتد پس باید دید وسیلهای برای تشخیص صحیح از سقیم و حقیقت از خطا هست یانه؟ و آنوسیله چیست؟

مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا منطق نامیده میشود معروفترین وشاید قدیمیترین اسلوبهای منطقی همان است که ارسطو موفق بجمع و تدوین آنها شده. در تحول جدید اروپا منطق ارسطو مورد اعتراض و انتقاد دانشمندان قرار گرفته و بعضی از دانشمندان مانند دکارت و هگل[۱۴] مدعی منطق جدیدی هستند. در این سلسله مقالات یك مقالهٔ مستقل باین مطلب اختصاص داده شده در ضمن آن مقاله از اسلوبهای منطقی جدید و بالخصوص از اسلوب منطق دیالکتیك بحث و انتقاد کافی خواهد شد علیهذا فعلا از ورود در این مبحث طولانی خودداری میکنیم.

آیا ممکنست یك چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

معمولا هریك از «حقیقت و خطا» یا «صحیح و غلط» یا «صدق و کذب» را در مقابل یکدیگر قرار میدهند و میگویند یك فکر اگر حقیقت و صحیح و صادق بود پس ممکن نیست خطا و غلط و کذب باشد و بالعکس اگر خطا بود ممکن نیست حقیقت بوده باشد مثلااینفکر «زمین بدور خورشید میچرخد» یاراستاست یا دروغ، شق ثالث ندارد. راجع بهر مطلب دیگر نیز در نظر بگیریم خواه مربوط بمسائل روزمره باشد (من امروز با فلان رفیق ملاقات کردم) و خواه مربوط به حقایق تاریخی (ارسطو شاگرد افلاطون بوده است) و خواه مربوط بحقایق کلیعلمی ریاضی مثل «پنج ضرب در پنج مساوی است با بیست و پنج» یا حقایق کلی طبیعی مثل آنکه «اجسام در اثر حرارت منبسط میشوند» یا حقایق فلسفی مثل آنکه «دور و تسلسل باطل است» همینطور است.

ولی اخیراً میان دانشمندان جدید اینجمله شایع است که حقایق علمی درعین اینکه حقیقت میباشند ممکن است خطا نیز بوده باشند و اینمطلب بدانشمندان ماتریالیسم دیالکتیك که طبق یکی از اصول منطق دیالکتیك (اصل وحدت ضدین) جمیع اضداد و نقائض را با یکدیگر آشتی دادهاند و همهرا باهم قابلاجتماع میدانند. فرصتی داده است که بگویند حقیقت و خطا یا صحیح و غلط و یا صدق و کذب چندان اختلافی بایکدیگر ندارند ممکنست یك چیز هم حقیقت و هم خطا و هم صحیح و هم غلط و بالاخره هم راست و هم دروغ بوده باشد.

اینکه یك فکر از یك حیث و یك جهت محال است هم حقیقت و صحیح باشد و

14- Hegel

هم خطا و غلط بریك طفل دبستانی نیز مخفی نیست آیا خود دانشمندان مـادی حاضرند قبول‌کنند اصول فلسفی و منطقی آنان هم صحیح است و هم غلط آیا همین مطلب که الان از آنها نقل کردیم که گفتند «ممکنست یك چیز هم حقیقت و هم خطا بوده باشد» ممکن است هم حقیقت و هم خطا و هم صحیح و هم غلط بوده باشد؟

آنچه از دانشمندان درباب اجتماع حقیقت وخطا نقل کردیم دربارهٔ تئوریها و فرضیه‌های بزرگ علمی است و منظورشان اینست که یك تئوری و یك فرضیه که مشتمل برچندین مطلب و شامل چندین واحد فکری است ممکنست دارای یك جزء خطا بوده‌باشد البته این چیزی است که‌قابل قبول است و ربطـی باصل «وحـدت ضدین» ندارد.

ما دربارهٔ این مطلب در همین مقاله آنجا که نظریات ماتریالیسم دیالکتیك را بالخصوص دربارهٔ ارزش معلومات بیان و انتقاد میکنیم بحث زیادتری خواهیم کرد.

آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟

این مطلب نیز شایسته دقت است. دقت در اینمطلب از بسیاری از اغلاط و اشتباهات جلوگیری میکند.

محققین از منطقیین و فلاسفهٔ قدیم یکی از خواص حقیقی بـودن مفاهیم و محتویات فکری را دوام میدانستند و میگفتند حقایق دائمـی هستند. شیخ‌الرئیس ابوعلی‌بن‌سینا در منطق شفا دربارهٔ اینمطلب بحث کافی کرده.

برای عده‌ای از دانشمندان جدید و بالاخص مادیین این مطلب تولید اشتباه کرده است و گمان کرده‌اند مقصود این بوده که موضوع یك فکر حقیقی و مطابق باواقع باید یك امر ثابت و جاویدان باشد و از اینراه بحمله پرداخته‌اند و مدعی شده‌اند که اینعقیده از آنجا برای دانشمندان قدیم پیدا شده است که باصل تغییر در طبیعت توجه نداشته‌اند و با توجه باصل تغییر در طبیعت باید گفت حقایق موقتند نه‌دائمی.

مادیین اعتقاد بدائمی‌بودن حقائق را از آثار جمود منطق قدیم و از خواص تفکر متافیزیکی میدانند.

بنابراین لازم است دربارهٔ این مطلب توضیح بیشتری بدهیم.

ابتداء پیش از آنکه وارد بحث دوام و توقیت «حقیقت» بشویم برای آنکه از خلط مبحث جلوگیری کرده و دو مطلب را ازیکدیگر تفکیك کرده باشیم ببینیم آیا واقع و نفس‌الامر که مفاهیم و محتویات فکری و ذهنی ما از آنها حکایت میکند موقت است یا دائمی؟

تردیدی نیست که واقع و نفس‌الامریکه قضیهٔ ذهنی از آن حکایت میکنـد ممکنست موقت باشد و ممکنست دائمی. مثلا واقعیتهای خاص مادی در عالم خارج موقت است زیرا ماده و روابط اجزاء آن دائماً در تغییر است. در طبیعت یك چیز در دولحظه بیك حال باقی نمیماند. هرواقعیتی برای یك مدت محـدود در صحنهٔ

طبیعت ظاهر میشود و ازبین میرود. این‌نوع واقعیتها موقت و زائل شدنی است.

ولی یکنوع واقعیتهای مستمر و ابدی در خود طبیعت است (قطع نظر از ماوراءالطبیعه) مثل واقعیت حرکت واگر بگوئیم ماده در حرکت است از یك امر مستمر و دائمی حکایت کرده‌ایم. در منطق قدیم درباب قضایا کـه بحث از دوام و ضرورت و غیرها میشد مقصود این نوع دوام بود که خاصیت بعضی از واقعیتها است و این نوع از دوام مربوط بمطلب ما نیست.

پس واقعیتهای خارج از ذهن ممکنست موقت باشند و ممکنست دائمی.

حالا ببینیم آیا حقایق موقت است یا دائمی؟ یعنی آیامطابقت مفاهیم ومحتویات ذهنی با واقع و نفس‌الامر (خواه موقت و خواه دائمی) موقت است یا دائمی؟ البته نمیتواند موقتی باشد زیرا هرچند مفاهیم و محتویات ذهنی یك واقعیت متغیر را که مربوط بیك لحظهٔ خاص از زمان است بیان کند، مطابقت آن محتوای ذهنی باواقع خود ابدی است. اختصاصی بیك لحظهٔ معین از زمان ندارد.

و به عبارت روشن‌تر آنچه مقید و محدود بزمان است واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی. مثلا موقعیکه میگوئیم ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است، یکی از روابط متغیر اجزاء طبیعت را بیان کرده‌ایم زیرا شاگردی ارسطو پیش افلاطون مربوط بیك قطعهٔ خاص از زمان است (قرن چهارم قبل از میلاد).

اما این حقیقت که در فکر ما آمده همیشه و دائماً صادق است و با واقع خود مطابقت دارد یعنی در همهٔ زمانها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است.

مثال بالا یك حقیقت تاریخی بود مربوط بیك واقعیت مادی متغیر، این بیان دربارهٔ جمیع حقائق اعم از ریاضی و طبیعی و فلسفی خواه مربوط بیك واقعیت متغیر باشد و خواه دائمی صادق است.

در منطق قدیم در باب برهان که بحث از دوام و ضرورت میشد مقصود این نوع از دوام بود که خاصیت حقایق است و مربوط بمطلب ما است. و این است مقصود دانشمندان قدیم که میگفتند «حقائق» دائمی هستند.

علیهذا یك مفهوم ذهنی یا اصلا حقیقت نیست و دروغ و غلط است و اگر حقیقی بود و از یك واقع و نفس‌الامر حکایت کرد همیشه باواقع و نفس‌الامر خود مطابقت دارد.

از بیان چند نکته در اینجا ناگزیریم:

الف ـ بیان گذشته مربوط بعلوم حقیقی بود. در اعتباریات و مسائل مربوط بعلوم اعتباری جاری نیست. مثلا در مسائل اخـلاقی و قوانین اجتماعی که‌مصداق عینی و خـارجی نـدارد و تـابـع اعتبار قانـون‌گـذاران و غیـر هـم است، ممکنست برای یـك مدت محدود یـك چیز حقیقت اخلاقی یا اجتماعـی شناخته شود و با تغییر شرایط محیط آن حقیقت ازبین برود (البته واضح است از لحاظ

فلسفی این امور را اساساً نمیتوان حقائق شناخت).

از اینجا بی‌پایگی یکرشته استدلالات دانشمندان مادی که موقت بودن مسائل اخلاقی را دلیل برموقت‌بودن حقائق آورده‌اند روشن میشود.

ب ــ بحث دوام و توقیت حقایق مربوط بحقایق یقینی است نه حقایق احتمالی. چنانکه خواهد آمد دانشمندان، تجربه را محصل یقین نمیدانند و قوانین تجربی را «حقایق احتمالی» و گاهی «یقینی نسبی» میخوانند.

البته حقیقت احتمالی میتواند موقت باشد. مانعی ندارد اگر یك فرضیه و تئوری با چندین تجربه تطبیق شد مادامیکه خلافش مسلم نگشته آنرا یك قانون علمی فرض و تلقی کنیم و البته هروقت فرضیهٔ دیگری پدید آمد که با تجربیات بیشتری تطبیق شد آنرا حقیقت علمی تلقی خواهیم کرد و بهمین ترتیب... (هرچند از لحاظ فلسفی امور احتمالی را نیز حقایق نمیتوان خواند و ما فقط پیروی از اصطلاح دانشمندان جدید این تعبیرات را میکنیم).

ج ــ دانشمندانیکه حقیقت را بمعنای دیگری غیر از معنای معروف تفسیر کرده‌اند که قبلا اشاره شد میتوانند حقیقت را موقت بدانند. مثلا حقیقت بتفسیری که اگوست کنت نموده است (آنچه همهٔ اذهان در یك زمان برآن توافق دارند) میتواند موقت باشد زیرا مانعی ندارد در هرزمانی همهٔ اذهان بریك فکر نظری خاص توافق داشته باشند.

فلیسین‌شاله که تفسیر اگوست کنت را پسندیده پس از عبارتی که سابقاً در تفسیر حقیقت از وی نقل کردیم اینطور بگفته خود ادامه میدهد «البته این توافق و بالنتیجه حقیقت باین ترتیب موقت است زیرا همانطور که گفته شد حقیقت محصول علوم است و علوم دائماً در ترقی و سیر تکاملی است و برخلاف آنچه سابقاً تصور میکردند حقیقت تامل دریك امر ثابت و جاویدان نیست بلکه آن نیز مانند عدالت اجتماعی نتیجه و ثمرهٔ کوشش بطیء و با مرارت بشر میباشد». آنچه از دانشمندان قدیم نقل کردیم که خاصیت حقیقی‌بودن دائمی است.

اولا ــ دربارهٔ مسائل مربوط بعلوم حقیقی بود نه‌علوم اعتباری.

ثانیا ــ دربارهٔ امور یقینی بود نه امور احتمالی.

ثالثا ــ منظور از حقیقی‌بودن مطابقت با واقع بود نه‌چیز دیگر از قبیل توافق تمام اذهان وغیره.

آیا حقیقت متحول و متکامل است؟

از بیانیکه در بالا راجع بدائمی بودن حقایق کردیم پاسخ ایـن سؤال نیز روشن میشود.

در بالا گفتیم اگر یك مفهوم ذهنی با واقعیتی از واقعیتها منطبق بود همیشه با همان واقع خود منطبق است و اگر منطبق نبود هیچوقت منطبق نیست و بعبارت اخری اگر راست بود همیشه راست است و اگر دروغ بود همیشه دروغ است. محال

و ممتنع است یك مفهوم ذهنی که از یك واقعیت خاص حکایت میکند نسبت بهمان واقعیت در یکزمان راست باشد و در یکزمان دروغ.

حالا میخواهیم بدانیم یك مفهوم و باصطلاح منطق یك قضیه اگر راست و صحیح و حقیقت بود آیا ممکنست بتدریج راستتر و صحیح‌تر و حقیقت‌تر بشود و باصطلاح درجه حقیقی‌بودنش بالا برود یاخیر؟

اگر ما در این مسئله مفهوم فلسفی آن را (تغییر تکاملی) در نظر بگیریم و از مسامحاتیکه دانشمندان در تعبیرات خود در بیان تکامل علوم نموده‌اند و منظور خود را بعنوان «تکامل حقیقت» ادا کرده‌اند (البته مفهوم فلسفی آن منظور نبوده است) صرفنظر کنیم پاسخ این سئوال خیلی ساده است.

اینگونه تعبیرات مسامحی دانشمندان برای بعضی تولید اشتباه کرده است و به ماتریالیست‌ها فرصتی داده است که تحریفات و مغلطه‌هائی بوجود آورند.

شما هریك از حقائق را که درنظر بگیرید خواه جزئی، خواه کلی، خواه مربوط بامور مادی، خواه غیرمادی، خواهید دید همیشه و در همهٔ زمانها بیك نحو و بیك منوال صادق است و اساساً معنا ندارد که بتدریج صادقتر شود.

مثلا یك حقیقت تاریخی را درنظر میگیریم و میگوئیم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یا یك حقیقت طبیعی را و میگوئیم «فلزات در اثر حرارت منبسط میشوند» و یا یك حقیقت ریاضی راومیگوئیم «سه زاویهٔ مثلث مساوی است با دو قائمه» و یا یك حقیقت فلسفی راومیگوئیم «دور و تسلسل باطل است» آیا ممکنست بتدریج دراثر تکامل علوم و یا هرچیز دیگر این حقائق صحیح‌تر و صادق‌تر بشوند و درجه حقیقی‌بودن آنها بالاتر برود؟ البته نه.

یك چیز دیگر ممکنست و آن اینکه اطلاعات ما نسبت بهریك از موضوعات بالا توسعه پیدا کند و برمعلومات ما افزوده شود. مثلا ابتداء اطلاع ما راجع بروابط ارسطو و افلاطون بیش از اینکه ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده نبود ولی کم‌کم در اثر تحقیقات تاریخی، اطلاعات ما توسعه پیدا کرد و روابط بیشتری را کشف کردیم و معلوم شد که «ارسطو از سن هیجده‌سالگی بدرس افلاطون حاضر شده ــ و تابیست سال ادامه داده ــ و این شاگردی در شهر آتن بوده ــ و ارسطو درباغ معروف آکادمیا[15] که تقریباً در یك کیلومتری شهر بوده بدرس‌افلاطون حاضر میشده و افلاطون او را «عقل مدرسه» لقب داده بود.»

یعنی علاوه برحقیقت اول یك سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شد نه‌اینکه حقیقت اول کمال یافت و درجه حقیقی‌بودنش بالا رفت.

و همچنین ممکنست دراثر پیشرفت فیزیك یك سلسله خواص دیگری از فلزات درحین حرارت کشف کنیم و دراثر ترقی ریاضیات احکام دیگری راجع بمثلثات‌بدست آوریم و دراثر پیشرفت فلسفه انواع و اقسام دور و تسلسل را بشناسیم ولی هیچیك از اینها ربطی به‌تکامل حقیقت بمفهوم فلسفی آن ندارد. یعنی نه‌اینست که آن

15- Academia

حقیقت اول که پیش ما بود رشد و کمال یافته و بتدریج حقیقت‌تر و صحیح‌تر و صادق‌تر شده و درجه حقیقی‌بودنش بالا رفته بلکه فقط در اثر کاوشهای علمی یك عده حقایق دیگری مربوط بآن موضوع در ذهن ما حاصل شده است.

حالا ببینیم منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟ دانشمندان هر وقت دم از تکامل حقیقت بزنند مفهوم فلسفی آن منظور نیست بلکه یکی از دومعنی را درنظر گرفته‌اند.

الف ــ همین معنا که دربالا اشاره شد (توسعه تدریجی معلومات).

تردیدی نیست که علوم روبتوسعه و افزایش است و تحقیقات دانشمندان هرروز فصل جدیدی در هریك از علوم باز میکند و علم جدیدی را در صحنهٔ علوم وارد میکند از روز اول نه‌هیچیك از علوم و نه‌فلسفه باین توسعه که امروز هست نبوده بلکه بتدریج که ازعمر تمدن بشر گذشته در اثر کوششهای دانشمندان برعدهٔ مسائل آنها افزوده شده است و بعداً نیز افزوده خواهد شد.

گمان نمیرود در تمام جهان یك دانشمند پیدا شود که منکر این مطالب باشد. البته این‌نوع از تکامل که میبایستی آنرا «توسعه تدریجی و یا تکامل عرضی» نامید در فلسفه و جمیع شعب علوم جاری است و ربطی بتکامل حقیقت بمفهوم فلسفی آن که ماتریالیست‌ها دستآویز قرار داده‌اند ندارد.

ب ــ علوم تجربی یکنوع تحول و تکامل مخصوص بخود پیدا میکند که میتوان آنرا «تکامل طولی» نامید. باین معنی که این علوم فقط روی فرضیه و تئوری کار میکنند و بحسب سنخ موضوعات خود نمیتوانند مانند ریاضیات و فلسفه متکی باصول برهانی یقینی باشند وچون دلیل و گواهی برصحت این فرضیه‌ها جز انطباق باتجارب و نتیجهٔ عملی‌دادن نیست و انطباق باتجربه‌و نتیجهٔ عملی‌دادن دلیل برحقیقی‌بودن و یقینی بودن نمیشود و جنبهٔ احتمالی آن فرضیه‌ها را ازبین نمیبرد و از طرفی راه دیگری برای بدست‌آوردن صحت این فرضیه‌ها دردست نیست ناچار همین قدر که یك فرضیه باتجربیاتی که دردسترس بشر هست منطبق شد دانشمندان‌این‌امر احتمالی را یك حقیقت علمی فرض و تلقی میکنند و بعنوان یك قانون علمی میشناسند و در کتب علمی و درسی بصورت قانون علمی ذکر میکنند ولی هروقت یك فرضیهٔ دیگری که در اجزاء فرضیهٔ اول اصلاحاتی بعمل آورده بود یا اساساً مباین با او بود پدید آمد و در هرصورت باتجربیات بیشتر و دقیق‌تری منطبق شد فرضیهٔ اول از صحنهٔ علم خارج شده و فرضیهٔ دوم جای آنرا میگیرد و بهمین ترتیب...

دانشمند طبیعی برای‌توجیه حوادث طبیعی‌بانیروی حدس در ذهن‌خود فرضیه‌ای میسازد سپس صحت آنرا با تجربه و نتیجهٔ عملی گرفتن آزمایش میکند. اگر با تجربه‌های موجود منطبق شد و عملا توانست پدیده‌های طبیعت را توجیه کند آنرا بصورت یك قانون علمی درمیآورد و تا وقتیکه فرضیه‌ای جامعتر و کاملتر که با تجربه‌های بیشتر و دقیق‌تر منطبق شود و بهتر بتواند پدیده‌ها و حوادث طبیعت را توجیه کند نیامده است بقوت خود باقی است و با آمدن فرضیه کاملتر جای‌خود را باو

میدهد و بهمین ترتیب هر ناقصی جای خود را بکاملتر از خود میدهد و علوم طبیعی راه تکامل خودرا باین ترتیب‌میپیماید.

علیهذا علوم تجربی علاوه براینکه مانند فلسفه و همهٔ علوم دارای یك تکامل عرضی که آنرا دربالا توسعه تدریجی نامیدیم میباشند دارای یك تکامل طولی نیز هستند بترتیبی که شرح داده شد.

ولی خوانندهٔ محترم خوب توجه دارد که این نوع تکامل نیز ربطی بمسئلهٔتکامل حقیقت باصطلاح فلسفی آن ندارد یعنی اینطور نیست که یك حقیقت مسلم بتدریج صحیح‌تر و صادق‌تر شده‌باشد و باصطلاح ماتریالیستها درجه حقیقی بودنش بالاتر رفته باشد بلکه فرضیه و تجربیات جدید ثابت کرد که فرضیه اول را نمیتوان بعنوان حقیقت تلقی کرد تمام آنرا یا بعضی از قسمتهای آنرا باید کنار گذاشت و البته بتدریج بحسب توالی زمان فرضیه‌ها جامعتر و دقیق‌تر میشودو وجود فرضیهٔ پیشین برای‌پیدایش فرضیهٔ بعدازخودش‌دخیل‌است یعنی‌هرچند دانشمند طبیعی‌بانیروی حدس خود فرضیه میسازد اما تردیدی‌نیست که‌سوابق ذهنی وی‌درتحقق‌این‌حدس‌دخیل است و علی‌ای‌حال اینمطلب ربطی بتکامل حقیقت باصطلاح فلسفی ندارد.

این نوع ازتکامل ازجنبه‌احتمالی وغیریقینی‌بودن مسائل علوم‌طبیعی ناشی میشود.

چرا علوم تجربی یقینی نیست؟

علت یقینی‌نبودن علومیکه صرفاً مستند به‌تجربه هستند اینست که فرضیاتی که در علوم ساخته میشود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجهٔ عملی دادن ندارد. و نتیجهٔ عملی دادن دلیل برصحت یك فرضیه و مطابقت آن باواقع نمیشود زیرا ممکنست یك فرضیه صد در صد غلط باشد ولی درعین‌حال بتوان از آن عملا نتیجه گرفت چنانکه هیئت بطلمیوس که زمین را مرکز عالم و افلاك و خورشید و همهٔ ستارگان را متحرك بدور زمین میدانست غلط بود ولی در عین حال از همین فرضیهٔ غلط دربارهٔ خسوف و کسوف وغیره نتیجه عملی‌میگرفتند. طب قدیم که براساس طبایع چهارگانه (حرارت ـ برودت ـ رطوبت ـ یبوست) قضاوت میکرد غلط بود ولی درعین حال عملا صدها هزار مریض را معالجه کرده است.

ممکنست این پرسش برای بعضی پیش‌آید که چگونه ممکنست یك‌غلط و موهوم نتیجهٔ صحیح و موجود بدهد؟

پاسخ این سؤال اینست که گاهی دوچیز یا بیشتر یك خاصیت دارند و بیك‌نحو نتیجه میدهند. حالا اگر در موردی یکی از آن دوچیز وجود داشت و ما آن‌دیگری‌را که موجود نیست فرض کردیم و روی او حساب کردیم قهراً چونکه حساب هردو بیك نتیجه میرسد عملا از حساب خود نتیجه میگیریم. مثلا چه خورشید بدور زمین‌بچرخد و چه زمین بدور خورشید، لازمه‌اش اینست که در فلان روز معین ماه بین اینو حائل

شود و کسوف محقق گردد. ما چه‌آنکه روی حرکت خورشید حساب کنیم و چه روی حرکت زمین بالاخره نتیجهٔ حساب ما اینست که در فلان روز معین و در ساعت و دقیقهٔ معین کسوف محقق شود.

برای غیر یقینی‌بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم میتوان آورد و آن‌اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی بمحسوسات میباشند و حس هم خطا میکند.

فیلیسین‌شاله در مقدولوژی درباب قطعیت علوم فیزیکی و شیمیائی میگوید «علوم فیزیکی و شیمیائی مانند ریاضیات محصل یقین و قطعیت مطلق نمیشود زیرا مبدأ آنها محسوسات است و حس هم خطاکار میباشد» تا آنجا که میگوید «هر چند یقینی بودن علوم فیزیکی و شیمیائی نسبی و اضافی است این نسبیت بهیچوجه از ارزش آن نمیکاهد زیرا اینعلوم هم عقل ما را که خواستار نظم و همسازی است‌خرسند میسازد و هم‌اینکه استفاده‌هائیکه از آنها درعمل میشود بسیار شایان اهمیت است».

درباب قطعیت و فائده ریاضیات میگوید «ریاضیات چون از اصل مسلم شروع کرده بوسیلهٔ قیاسهای ضروری بسط و توسعه مییابد علمی است کاملا متیقن مثلا اینکه دو باضافه دو مساوی است با چهار حکمی است کاملا مفهوم و محقق و مسلم و بعقیدهٔ بعضی از دانشمندان فقط در این باب است‌که میتوان از یقین مطلق‌گفتگو کرد.»

ما دربارهٔ ایندلیل (خطای حس) در آینده بحث خواهیم کرد.

ممکنست برای خوانندهٔ محترم ابتدا تعجب‌آور باشد اگر بشنود علوم طبیعی امروز باهمهٔ پیشرفتها و توسعه فوق‌العاده و با آنهمه اکتشافات و صنایع عظیم و آنهمه اختراعات برپایه آن اکتشافات ارزش قطعی و یقینی خود را ازدست داده‌است و تنها دارای ارزش عملی است.

ولی با بیانیکه در بالا شد مبنی براینکه قوانین علمی طبیعی معمولا گواهی برصحت خود ندارند غیر از نتیجهٔ عملی دادن ونتیجه‌دادن هم دلیل برصحت‌ومطابقت با واقع نمیشود و با مطالعهٔ آراء و عقاید دانشمندان که مختصری از آنرا درضمن بیان سیرعقاید و آراء نقل خواهیم کرد این تعجب رفع خواهد شد.

در علوم طبیعی جدید فرضیهٔ جاویدانی وجود ندارد. هرفرضیه بطور موقت در عرصهٔ علم ظاهر میشود و صورت قانون علمی بخود میگیرد و پس از مدتی جای خود را بفرضیهٔ دیگر میدهد. علم امروز در مسائل طبیعیات یك قانون علمی ثابت ولایتغیر که تصور هیچگونه اشتباهی در آن نرود نمیشناسد. و اعتقاد بچنین قانونی را یك‌نوع غرور و از خصائص دورهٔ اسکولاستیك[16] و قرون وسطائی‌ها میدانند. در نظر دانشمندان جدید اعتقاد بقطعی‌بودن و یقینی بودن یك قانون علمی آنطور که قدما تصور میکردند یك عقیدهٔ ارتجاعی است.

شاید از قرن نوزدهم ببعد درمیان دانشمندان کسی یافت نشود که مانند قدما در طبیعیات اظهار جزم و یقین کند (هر چند قدما هم مسائل طبیعیات و فلکیات

16- Scholastique

را چندان یقینی نمیدانستند و آنها را حدسیات میخواندند.)

دانشمندان جدید هرگاه فرضیه‌ای ابراز دارند که تجربه‌های موجود آن را تأیید کند ادعای یقین مطلق درباره آن نمیکنند و بعنوان حقیقت مسلم آنرا بیان نمیکنند.

اینشتین[17] دانشمند معروف معاصر دربارهٔ نظریه معروف خود «نسبیت» که جانشین نظریه جاذبهٔ عمومی نیوتن[18] در فیزیك شده است بیش از این نمیگوید که «تجربه‌های فعلی آنرا تأیید کرده است».

آری تنها مادیون هستند که در اینمسائل اظهار قطع و یقین میکنند و این مسائل را حقایق مسلمه تلقی میکنند و بدانشمندانی‌که پدیدآورنده این فرضیه‌ها هستند اعتراض دارند که چرا در حقیقی‌بودن آنها تردید دارند.

چنانکه بعداً درهمین مقاله در حاشیهٔ مستقلی که آراء مادیون را دربارهٔ ارزش معلومات بیان و انتقاد میکنیم توضیح خواهیم داد مادیون روی غرض خاص چاره‌ای ندارند جز آنکه برخلاف همهٔ دانشمندان مسائل تجربی را یقینی بدانند و اگر غیر از این بگویند پایهٔ فلسفه موهومشان خراب میشود و از طرف دیگر میبینند فرضیه‌های طبیعی بالمیان تغییر میکند و ناسخ و منسوخ دارد ناچار یك مطلب موهوم دیگری را «تکامل حقیقت» عنوان میکنند و جاروجنجال راه میندازند و میخواهند از این راه هم برای علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شوند و هم تغییر و تبدیل فرضیه‌ها را توجیه کنند.

گمان میکنم که با بیاناتیکه تاکنون در این مقدمه شده برخوانندهٔ محترم روشن شده باشد که تکامل حقیقت بمعنائی که منظور مادیین است «تغییر تکاملی» موهوم محض است و البته بعداً نیز در اینباره بحث بیشتری خواهیم کرد.

در اینجا از یادآوری یك نکته ناگزیر است و آن اینکه مسائل تجربی بردوگونه است.

الف ـ مسائلی‌که متکی به‌فرضیه‌ها و تئوریهائی است که خود مشهود نیستند و فقط گواهشان انطباق بایك سلسله تجربیات و نتیجه عملی‌دادن است این سنخ مسائل بود که ما آنها را یقینی نخواندیم.

ب ـ مسائلی‌که از یکعده مشهودات خلاصه شده است وبوجهی میتوان گفت خودشان مشهودند مانند تعیین خواص اجسام و کیفیت ترکیبات شیمیائی آنها. یقینی بودن و نبودن این سنخ مسائل تابع مقدار ارزشی است که برای محسوسات قائل باشیم و ما عقیدهٔ دانشمندان جدید را دربارهٔ ارزش محسوسات بشر در ضمن بیان سیر عقاید و آراء شرح خواهیم داد.

چرا فلسفه و ریاضیات یقینی است؟

در اینجا که علت یقینی نبودن علوم تجربی را بیان کردیم مناسب بود که

17- Einstein 18- Newton

علت یقینی بودن فلسفه و ریاضیات را شرح دهیم و عقاید دانشمندان را دراین‌باره بیان کنیم ولی چون اثبات این مطلب روی اصول فلسفی ما احتیاج دارد که از دو مسئلهٔ دیگر که در صدر این‌مقدمه اشاره شد «راه حصول علم ــ تعیین حدود علم» بحث کنیم و آن دو مسئله را در مقالهٔ پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد بیان خواهیم نمود، بیان این مطلب نفیس و دقیق را بمقالهٔ پنجم موکول میکنیم.

آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

عده‌ای از دانشمندان جدید هستند که منکر اطلاق حقائقند و قائل بحقیقت نسبی میباشند.

اینجماعت را نسبیون یا رولاتیویست[۱۹] ومسلك آنرا نسبیت یا رولاتیویسم[۲۰] میخوانند.

خلاصهٔ عقیدهٔ این دانشمندان اینست. ماهیت اشیاء که علم به‌آنها تعلق می‌گیرد ممکن نیست بطور اطلاق و دست‌نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکشوف گردد.

بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکشوف میگردد دستگاه ادراکی از یکطرف، شرایط زمانی و مکانی از طرف دیگر، در کیفیت ظهور و نمایش شیء ادراك شده بر شخص ادراك کننده دخالت دارد. و از اینجهت است که هر فرد یك‌چیز را مختلف ادراك میکند بلکه یکنفر در دو حالت یك چیز را دو نحو ادراك میکند.

پس هر فکری در عین اینکه صحیح و حقیقت است فقط برای شخص ادراك کننده آنهم فقط در شرائط زمانی و مکانی معین حقیقت است اما برای شخص دیگر و یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر حقیقت چیز دیگری است مثلا من جسمی را در یك لحظهٔ خاص از زمان در مکان و محیط مخصوص با حجم معین و شکل و رنگ معین ادراك میکنم، این ادراك صحیح و حقیقت است اما فقط‌نسبت بمن و برای من نه نسبت بدیگری و برای او زیرا شاید انسان دیگر یا حیوان دیگر که ساختمان قوای ادراکی وی با من فرق میکند همان شیء را در همان زمان و در همان محیط با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراك کند و البته برای او و نسبت باو حقیقت همان است‌که خودش ادراك کرده. خود منهم در لحظهٔ دیگر یا در محیط دیگر ممکنست آن جسم را با حجم وشکل و رنگ دیگری ادراك کنم و برای من در آن لحظه و آن محیط حقیقت چیز دیگری خواهد بود.

اینده، از تحقیقات علمی جدید بر مدعای خود گواه میآورند. زیرا در علوم امروز ثابت شده که اعصاب انسان با حیوان و همچنین اعصاب انسانها نسبت بیکدیگر در کیفیت عمل کردن اختلاف دارند مثلا انسانها هفت‌رنگ اصلی وانواع و اقسام رنگهای فرعی را می‌بینند ولی بعضی حیوانات تمام رنگها را بشکل

19- Relativiste 20- Relativisma

خاکستری می‌بینند بعضی از افراد انسان یافت میشوند که کوری رنگ دارنـد بلکه ما در زندگی عادی خود می‌بینیم که اعصاب یکفرد در حالات مختلف دوگونه عمل میکنند مثلا خوردنی معین در حال صحت و حال مرض دو طعم دارد. بوی معین گاهی خوش و مطبوع و گاهی ناخوش و نامطبوع جلوه میکند.

پس باید گفت دهن چیزیکه برما معلوم و مکشوف میگردد کیفیت ظهور و نمایشش بستگی دارد به‌کیفیت عمل اعصاب و یك سلسله عوامل خارجی. پس ماهیات اشیاء معلومه بطور اطلاق و دست نخورده برقوای ادراکی ظهور نمیکنند پس حقایق در عین اینکه حقیقت هستند نسبی و اضافی میباشند».

این مسلك هرچند بادلهٔ جدیدی از تحقیقات دانشمندان جدید مجهز شده ولی از لحاظ نتیجه و مدلول عین مسلك شکاکان است.

پیرهون ـ شکاك معروف یونان از جملهٔ ادله‌ای که اقامه کرد برمدعای خود اختلاف کیفیت ادراك انسان و حیوان و انسانها نسبت بیکدیگر و هرانسانی در حالات مختلف بود ولی بااین تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت «پس ما نباید معتقد باشیم که آنچه ادراك میکنیم حقیقت است بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم» ولی نسبیون جدید نتیجه میگیرند «آنچه ما ادراك میکنیم حقیقت است ولی نسبی است یعنی حقیقت نسبت باشخاص مختلف است.»

دقت در این مطلب واضح میکند که نتیجه‌گیری نسبیون جدید غلط است و اساساً حقیقت نسبی معنی ندارد زیرا در مثال بالا که دونفر یك‌جسم را با دوکیفیت مختلف می‌بینند خود آنجسم درواقع و نفس‌الامر یا دارای یکی از آن دوکیفیت خواهد بود و یااینکه هیچیك از آن دوکیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت ثالثی خواهد بود و البته ممکن نیست درآن واحد دارای هردو کیفیت مختلف باشد. در صورت اول ادراك یکی از آندو نفر خطای مطلق است و ادراك دیگری حقیقت مطلق و درصورت دوم هردو خطاکارند و درهر صورت حقیقت‌نسبی نامعقول است.

بعضی از دانشمندان مانند برکلی اختلاف ادراکات را دلیل برعدم وجـود خارجی مدرکات دانسته‌اند و بعضی دیگر از دانشمندان مانند دکارت و ژان‌لاك[21] و پیروان ایندو اختلاف ادراکات را فقط منحصر بموره خواص ثانویه اجسام دانسته و این خواص را ذهنی و غیرخارجی میدانند.

ولی مطابق عقیدهٔ نسبیون که برای مدرکات وجود خارجی قائلند نتیجه ادلهٔ آنها مدعای شکاکان است که میگویند «نمیدانیم ادراکات ما حقیقت است یانیست» نه مدعای خودشان که میگویند «حقیقت است ولی نسبی است» بلکه چنانکه گفته شد حقیقت نسبی اساساً بی‌معنی است. علی‌ای‌حال نسبیون‌جدید درباب «ارزش معلومات» مطلب تازه‌ای علاوه برآنچه شکاکان قدیم گفته‌اند ندارند.

ماتریالیسم دیالکتیك مدعای نسبیون را در باب حقیقت می‌پسندد و در عین حال از شکاك بودن احتراز دارد.

21- John Locke

ما بعداً در همین مقاله در این‌باره گفتگو خواهیم کرد و اثبات خواهیم نمود که ماتریالیسم دیالکتیک نیز باآنکه از شکاک‌بودن احتـراز دارد از روش یقین خارج شده و از شکاکان پیروی نموده است.

راستی اگر ما دخالت اعصاب یا ذهن و بالاخره دستگاه ادراکی خود را در جمیع معلومات اعم از محسوسات و معقولات بپذیریم، صریحاً باید بمدعای شکاکان اعتراف کنیم و بگوئیم ما نباید اطمینان داشته باشیم که آنچه دربارهٔ جهان می‌فهمیم با واقع و نفس‌الامر مطابق است. ما باید مسائل همهٔ علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه را با تردید تلقی‌کنیم.

در مقاله ۲ اشاره شد و در مقاله ۵ نیز خواهد آمد کـه ذهـن قدرت دارد (فی‌الجمله) بماهیت اشیاء بطور اطلاق و دست‌نخورده نائل شود و یك رشته مسائل است کـه ذهن میتواند با کمال جـزم و یقین و اطمینان در آنها فتـوی بدهد. یادآوری چند نکته در اینجا لازم است:

الف ــ کلیهٔ دانشمندانیکه بیك عنوان خاص از ادراکاتیکه مصداق خارجی دارند نفی اطلاق میکنند و بتأثیر و دخالت اعصاب یا مغز و بالاخره ذهن و دستگاه ادراکی در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائلند خواه‌ناخواه جزء شکاکان قرار میگیرند هرچند خودشان از شکاك بودن احتراز دارند مثلا کانت فیلسوف شهیر آلمانی باآنکه از اینکه شکاك یا سوفسطائی خوانده شود بیزاری میجوید و خود را «نقاد عقل و فهم‌انسان» میخواند بالاخره پس از نقادیهای زیاد ادلهٔ جدیدی (در خصوص طبیعیات) برله شکاکان میآورد. مسلك «کریتی‌سیسم» وی یك شکل جدید از اشکال مختلف و متنوع «سپتی‌سیسم» است و همچنین ماتریالیسم دیالکتیك که نسبی بودن حقیقت را (در جمیع مسائل) میپذیرد از لحاظ ارزش معلومات شکل دیگری از شکلهای آنست.

ب ــ بعضی از دانشمندان حقیقت حاصل از تجربه را از آنجهت که جنبه احتمالی دارد و موجب یقین نیست «حقیقت نسبی» اصطلاح کرده‌اند. در مقابل حقیقت ریاضی که موجب یقین و قطعیت است و آن را «حقیقت مطلق» اصطلاح کرده‌اند.

چنانکه مشروحاً گفته شد حقیقت نسبی باین معنی که بمعنای حقیقت احتمالی است در برخی از علوم قابل قبول است.

ج ــ نظریه نسبی که دربالا بیان شد مربوط به‌نسبیت حقائق ذهنی بـود و این مسئله است که در فلسفه طرح میشود. برخی از دانشمندان فیزیك و ریاضی واقعیتها و پدیده‌های فیزیکی را نسبی میدانند و البته این نسبیت فیزیکی ربطی به‌نسبیت فلسفی که در بالا بیان شد ندارد.

حالا خوبست ببیان مختصری از سیر عقاید و آراء از دورهٔ یونان باستان تا عصر حاضر در اینمسئله بپردازیم و البته نظری بعقاید فلاسفهٔ هندوچین که مقارن با دورهٔ یونانیان قدیم افکاری شبیه بافکار آنهاداشته‌اند نداریم.

***

پیدایش سوفیسم در یونان

در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان قدیم که در آنوقت دارای تمدنی عالی بود و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در آنسرزمین ظهور کرده بودند و مکاتب فلسفی گوناگونی را بوجود آورده بودند بواسطه حوادث چندی که از آنجمله است بروز عقاید و آراء گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه‌های مختلف دربارهٔ توجیه جهان. عده‌ای از دانشمندان یکباره حیرت‌زده شدند و تمام ادراکات و آراء و عقاید بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ فکر و هیچ ادراکی قائل نشده جهان معلومات را هیچ در هیچ دانستند و به‌این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد.

ولی در مقابل اینعده، **سقراطیون** و بالاخص **ارسطو** قیام کردند راههای مغلطه آنان را باز و ارزش معلومات را تثبیت نمودند و ثابت کردند که جهان معلومات هیچ در هیچ نیست و انسان نیروئی دارد که میتواند اشیاء را آنطور که در واقع و نفس‌الامر هستند دریابد و اگر انسان فکر خود را راست و درست راه ببرد میتواند به‌ادراك واقع و نفس‌الامر نائل شود.

چنانکه میدانیم ارسطو منطق را که میزان و مقیاس درست فکر کردن است بهمین منظور تدوین نمود و در فن برهان منطق نتیجهٔ برهان را «یقین» یعنی ادراك مطابق باواقع دانست و برای تحصیل یقین بوسیلهٔ برهان بکار بردن محسوسات و معقولات هردو را معتبر شمرد یعنی هم برای ادراك حسی و هم برای ادراك عقلی ارزش یقینی قائل شد و پایهٔ فلسفه جزمی (دگماتیسم) را باینوسیله استوار نمود.

مکتب شکاکان

ولی در همان زمان مکتب دیگری تأسیس شد که «سپتی‌سیسم» یا مکتب شکاکان خوانده میشود. پیروان این مکتب بعقیدهٔ خود راه وسطی را پیش گرفتند نه‌پیرو سوفسطائیان شدند که گفتند واقعیتی در ماوراء ذهن انسان اصلا وجود ندارد و نه‌فلسفه جزمی را که مدعی بود بادراك اشیاء آنطور که در واقع و نفس‌الامر هستند میتوان نائل شد پسندیدند.

پیروان این مکتب گفتند ادراکات انسان از امور جهان بستگی کامل دارد با وضع خاص ذهن شخص ادراك کننده و آنچه هرکس از امور جهان میفهمد آنچنان است که ذهن وی اقتضا کرده نه آنچنانکه آن شیء در واقع و نفس‌الامر هست ممکنست اشیاء در واقع چگونگی خاصی داشته باشند و ما بحسب اقتضای خاص ذهن خود آنها را باکیفیت دیگری ادراك کنیم.

پیرهون مؤسس این مکتب ده دلیل که از آنجمله است «تأثیر دخالت شرایط

زمانی و مکانی و کیفیت ساختمان قوای ادراکی شخص ادراک کننده» اقامه کرد بر نفی ارزش یقینی ادراکات و ثابت نمود که ادراکات ما نسبت باشیاء بستگی دارد بیك سلسله عوامل خارجی و یك سلسله عوامل داخلی و با تغییر آن عوامل تغییر میکند. پس ما نباید بگوئیم اشیاء را آنگونه که در واقع و نفس‌الامر هستند درك میکنیم بلکه باید بگوئیم آنها را آنگونه که وضع ساختمان قوای ادراکی ما در تحت تأثیر شرایط مخصوص اقتضا میکند ادراك می‌کنیم. اما حقیقت چیست نمی‌دانیم.

این جماعت گفتند راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل خودداری از رأی جزمی است. جمیع مسائل علمی و فلسفی حتی ریاضیات را بعنوان احتمال و یا تردید باید تلقی نمود. فلسفهٔ شکاکان در مقابل فلسفهٔ جزمی از اینجا پایه‌گذاری شد.

از اینروی فلاسفه که بواقعیت جهان معلومات معتقد بودنـد (در مقابـل سوفسطائیان که جزو فلاسفه بشمار نمیروند) از دوره‌های قدیم بدو دسته متمایز تقسیم شدند.

۱ـ **جزمیون یا یقینیون** که تحصیل علم مطابق با واقع را ممکن میدانند یعنی ذهن انسان را دارای خاصیتی میدانند که میتواند اشیاء را آنطور که هستند درك کند و بیك سلسله قواعد منطقی قائلند که رعایت کامل آن قواعد ذهن را از خطا حفظ میکند.

۲ـ **شکاکان** که خاصیت مزبور را نفی میکنند و در حقیقت بودن معلومات بشری تردید میکنند.

ولی جزمیون بعدها شبهات شکاکان را نیز یکنوع سفسطه تلقی کردند آنها را هم جزء سوفسطائیان بشمار آوردند و بین «سوفسطائی» و «شکاك» امتیازی قائل نشدند و یکباره فیلسوف یکسی گفتند که:

اولا عالم را هیچ در هیچ نداند.

ثانیاً پی‌بردن بحقایق جهان را میسر و ممکن بداند.

عقیده قدما

این دو جهت از تعریفیکه قدما برای فلسفه (بمعنای عام) مینمودند خوب پیدا است قدما در تعریف فلسفه میگفتند «فلسفه عبارت است از آگاهی باحوال موجودات عینی و خارجی بهمان نحو که در واقع و نفس‌الامر هستند تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است»[۲۲].

ناگفته نماند که اضافه کردن این جمله (تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است) برای این نکته بود که انسان هرچند می‌تواند بادرست راه بردن فکر یکشف حقایق نائل شود اما از طرف دیگر حقایق جهان بی‌پایان است و استعداد بشر محدود پس بشر فقط بکشف پاره‌ای از حقایق جهان می‌تواند نائل شود و اما علم کـل

۲۲ـ هوالعلم باحوال اعیان‌الموجودات‌علی‌ماهی‌علیه فی‌نفس‌الامر بقدرالطاقة‌البشریه.

نصیب کسی نخواهد شد.

قدما روی مسلك جزمی خود که حقیقت ادراك را ظهور و پیدایش جهان خارج در ذهن ادراك کننده میدانستند فلسفه را از لحاظ غایتی که از آن عائدفیلسوف میشود اینطور تعریف میکردند «فلسفه عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود علمی و عقلانی مشابه با جهان عینی خارجی»[۲۳].

هرآنکو زدانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته درگوشه‌ای

پس از انقراض مکتب شکاکان که تاسه‌چهار قرن بعد از میلاد ادامه داشت تمام فلاسفه چه در اروپا و چه در میان مسلمین براساس مسلك جزم و یقین قضاوت می‌کردند و هیچکس در قدر و ارزش ادراکات تردید نمیکرد تاآنکه از قرن شانزدهم ببعد حوادثی در اروپا پدید آمد و تحولاتی در جهان دانش رخ داد که مسئله ارزش معلومات دوباره مورد توجه قرار گرفت.

در تحول‌جدید اروپا در فلکیات وقسمتهای مختلف طبیعیات مطالبی‌که هزارها سال مورد قبول و تسلیم قاطبهٔ دانشمندان جهان بود و خلاف آنها در ذهن احدی خطور نمیکرد یکباره بطلانشان مسلم گشت واین امر سبب شد که علوم ارزش و اعتبار سابق خود را از دست دادند و گوشه‌ای از عجز بشر برای رسیدن بواقع آشکار شد.

تقریباً همان وضعیکه در یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد موجب شد که عده‌ای از دانشمندان آنسرزمین از علم بکلی سلب اعتماد کنند و راه سفسطه را پیش بگیرند در قرون جدیده در اروپا تجدید شد و چنانکه میداتیم ایده‌آلیستهائی مانند برکلی و شوپنهاور[۲۴] در اروپا پیدا شدند که آرائشان نظیر آراء پروتاغوراس[۲۵] و گورگیاس[۲۶] از سوفسطائیان یونان قدیم است و مسلك‌ها و طریقه‌هائی در باب ارزش معلومات پدید آمد که نتیجتاً منتهی بمسلك شکاکان پیرهونی میشود مانند مسلك نسبیون جدید که قبلا شرح داده شد و مسلك‌کریتی‌سیسم و عقیده ماتریالیسم دیالکتیك در باب ارزش معلومات که قبلا اشاره شد و بعداً توضیح داده میشود.

همین امر موجب شد که در قرون‌اخیره فلسفهٔ اروپا برمحور مسائل مربوط بعلم دور بزند و دانشمندان تحقیقات مختلفی در این باب بنمایند و میتوان گفت در دورهٔ جدید اعتقاد ارزش مطلق معلومات بنحویکه در قدیم معمول بودبکلی منسوخ شده است.

اینك مختصری از عقاید دانشمندان جدید:

نظریه دکارت[۲۷]

دکارت (۱۵۹۶ ــ ۱۶۵۰ م) و پیروانش که آنها را کارتزین[۲۸] میگویند به

۲۳ــ سیرورةالانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی

24- Schopahauer 25- Protagoras 26- Gorgias
27- Descartes 28- Cartesicn

پیروی از ارسطو مکتب جزم را اختیار کردند ولی با این تفاوت کـه ارسطـو و پیروانش محسوسات و معقولات هردو را معتبر و موصل یقین میدانستند و در منطق ارسطو در باب «برهان» استعمال معقولات و محسوسات هردو جائز شمرده شده‌است ولی دکارت تنها معقولات را موصل یقین میداند اما محسوسات و تجربیات را تنها دارای ارزش عملی میداند.

دکارت برخلاف ارسطو در منطقیکه خودش در مقابل منطق ارسطو وضع کرده تنها بمعقولات اعتماد میکند و از تجربیات نامی نمیبرد.

دکارت باآنکه بتجربهٔ حسی اهمیت داد و خود تا اندازه‌ای اهل تجربه بود آنرا فقط وسیلهٔ ارتباط انسان باخارج برای استفاده در زندگی مفید میدانسته نه برای کشف حقیقت.

وی بنقل مرحوم فروغی میگوید «مفهوماتیکه از خارج بوسیله حواس پنجگانه وارد ذهن میشوند نمیتوانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند و اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن بااین خارجی مطابقت‌دارد.»

«ایضاً میگوید «من از بعضی اجسام ادراک گرمی میکنم و چنین میپندارم که آنها همان‌گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم و حال آنکه آنچه را میتوانم معتقد شوم اینست که در ذات آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی میکند اما از این احساس نبایددربارهٔ «حقیقت اشیاء» عقیده اتخاذکنم زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود و زیان و تشخیص مصالح وجود است و وسیلهٔ دریافت حقایق نیست.»

دکارت از احوال جسم فقط شکل و بعد و حرکت را که بعقیده او اینها معقول و فطری هستند و از راه حس بدست نیامده‌اند «حقیقی» میداند اما سایر حالات جسم را که خواص ثانویه میداند یك سلسله صور ذهنی میداند که در نتیجهٔ یك سلسله حرکات مادی خارجی و ارتباط انسان باخارج و ذهن پدید میایند مانند رنگ و طعم و بو و غیره. وی گفته است «بعد و حرکت را بمن بدهید جهان را میسازم».

مرحوم فروغی میگوید «دکارت بوجه علمی باز نمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست فقط وسیلهٔ ارتباط بدن باعالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما میسازد که حقیقت ندارد حقیقت چیز دیگری است مثلا گوش آواز میشنود اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع را درك میکرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر بما مینمود» و نیز میگوید «دکارت فقط همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی میداند.»

دکارت میگوید «تصوراتی که در ذهن ما است سه قسم است نخست فطریات یعنی صوریکه همراه فکرند یا تحولات فکری یا قاعده تعقل میباشند. دوم مجعولات یعنی صوریکه قوهٔ متخیله در ذهن میسازد سوم خارجیات یعنی آنچه بوسیلهٔ حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن میشود. تصورات مجعول را چون متخیله میسازد میدانیم

که البته معتبر نیستند مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن میشونـد نمیتوانیـم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند. اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما باامر خارجی مطابق باشد چنانکه صورتیکه در ذهن ما از خورشید هست مسلماً باحقیقت موافقت نداره زیرا بقواعد نجومی میدانیم خورشید چندین هزار برابر زمین است و حال آنکه صورتش در ذهن ما اندازهٔ یك کف دست هم نیست.»

دربارهٔ فطریات میگوید «فطریات که عقل آنها را بالبداهه دریافت مینماید یقیناً درست است و خطا برای ذهن در آنها دست نمیدهد مانند شکل و حرکت و ابعاد (از امور مادی صرف) و دانائی و نادانی و یقین و شك (از امور عقلی صرف) وجود و مدت و وحدت (از امور مشترك بین مادی و عقلی).

ایضاً دربارهٔ فطریات میگوید «هرکس بشهود و وجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراك مینماید که مثلث سه‌زاویه دارد و کره بیش از یك سطح ندارد و دوچیز مساوی بیك چیز متساوی هستند».

دکارت در فلسفهٔ خود در الهیات و طبیعیات تنها فطریات و معقولات صرفه را پایه قرار میدهد و مطابق روش منطقی مخصوص بخود سلوك کرده آراء ونظریات خاصی درباب نفس و جسم وخدا و اثبات لایتناهی بودن جهان و غیر اینها اظهار میـــدارد.

جماعت دیگری از فلاسفه مانند لایب نیتس[29] و مالبرانش[30] و اسپینوزا[31] که بعد از دکارت آمده‌اند اجمالا عقیده وی را در باب محسوسات و اینکه محسوسات حقائق نیستند و همچنین عقیده وی را در باب معقولات و فطریات و یقینی بودن آنها با اختلاف‌جزئی پذیرفته‌اند. این‌جماعت را از آنجهت که بمعقولات غیرمستند بحس قائل هستند **عقلیون** میخوانند.

خلاصهٔ عقیدهٔ این دانشمندان اینست که معقولات ارزش یقینی و معرفتی دارند و اما محسوسات تنها دارای ارزش عملی میباشند.

نظریه حسیون

در مقابل عقلیون دستهٔ دیگری از فلاسفه هستند که آنها را «حسیون» می‌گویند. ایندسته هرچند بادستهٔ اول در موضوع فطریات مخالفند و همین اختلاف‌نظر آنها را از یکدیگر متمایز کرده و موجب جدالها و تألیف کتابها از طرف هریك برای اثبات نظریهٔ خود و ابطال نظریهٔ مخالف شده اما در نفی ارزش محسوسات عقیده دکارت را که سردسته عقلیونست قبول دارند.

ژان‌لاك (۱۶۳۲ ــ ۱۷۰۴ م) انگلیسی که سردسته حسیون بشمار میرود از دانشمندان بزرگ اروپا است و در روانشناسی نظریات قابل توجهی دارد، درباره محسوسات میگوید «منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست و البته یقین

29- Leibniz 30- Malabranche 31- Spinoza

برآنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی (آن چیزهائیکه ذهن بی‌واسطه، نسبت میان موضوع و محمول را تصدیق میکند مثل علم نفس بوجود خود و اینکه سه با یك و دو برابر است و اینکه مثلث غیر از مربع است) و معلومات تعقلی (آن‌ـ چیزهائیکه ذهن برای درك نسبت میان موضوع و محمول احتیاج بتصور معانی‌دیگر دارد مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است و یااینکه‌جهان آفریدگار دارد) نیست و از نظـر علمی و فلسفی میتوان آنها را در زمرهٔ گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امورزندگی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات‌یقین داشت.

ژان‌لاك درباب تقسیم خواص جسم نیز همان عقیده دکارت را دارد و میگوید «خاصیت بردو قسم است بعضی ذاتی جسمند و از آن منفك نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل و حرکت یاسکون: بعضی‌خاصیتها مربوط بذات جسم نیستند و عرض اندو فقط احساساتی هستند که بـواسطـهٔ خاصیتهای نخستین در ذهن ایجاد میشوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصیتهای دومین میگوئیم».

البته اینجا این اشکال پیش میآید که در صورتیکه ما جمیع معلومات خود را نسبت بعالم خارج (بحسب نظر لاك) مستند بحس میدانیم و فرض اینست که حس ارزش یقینی ندارد پس از چه راه میتوانیم حکم کنیم که بعضی از خاصیتهای جسم ذاتی آنها هستند و بعضی عرضی و بعبارت دیگر بعضی حقیقی هستند و در خارج واقعیت دارند و بعضی دیگر صرفاً ذهنی، در صورتیکه همه آنها بوسیله حس ادراك شده‌اند و چه دلیلی هست که خاصیتهای نخستین نیز مانند خاصیتهای دومین ذهنی محض نباشند؟

این اشکال است که بعضی از دانشمندان مانند ژرژبرکلی که عقیدهٔ لاك را درباب «اصالت حس» پسندیده‌اند وادار کرده‌است که جمیع محسوسات را ذهنـی بدانند. و بعلاوه بنابر اصالت حس که لاك قائل است از چه راه برای یك سلسله معلومات که آنها را وجدانیات یا بدیهیات نامید و یك سلسله معلومات دیگر که آنها را امور تعقلی و استدلالی خواند (که در بالا در ضمن نقل کلمات خودش‌اشاره شد) ارزش یقینی قائل است؟ آیا بنابر اصالت حس باقبول اینجهت که حس خطا کار است میتوان برای غیر معلومات حضوریه (عالم نفس بخود و باندیشه و افعال و قوای خود) ارزش یقینی قائل شد؟

در هرصورت عقیدهٔ حسیون نیز دربارهٔ محسوسات مانند عقیده عقلیون است و برای آنها ارزش نظری و معرفتی قائل نیستند. درمیان فلاسفهٔ جدید مخصوصاً از قرن نوزدهم ببعد شاید کسی یافت نشود که نظریهٔ قدما را در باب محسوسات بپذیرد.

در قرن نوزدهم نظریه «آتمیسم»[۳۲] کـه ابتداء از طـرف دیمقراطیس در

32- Atomisme

قرن پنجم قبل از میلاد در یونان ابراز شده بود در اروپا قوت گرفت و معلوم شد جسم برخلاف نظریه قدما آنطور که ابتداء بنظر میرسد یك متصل واحد نیست بلکه مرکب است از ذرات بسیار کوچك که جسم واقعی آنها هستند. اختلاف و تنوع اجسام محسوس تنها در اثر اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنهاست و آن ذرات دائماً در جنبش و حرکت هستند و آنچه منشأ دیدن و شنیدن و سایر احساسها میشود غیر از همان ذرات که در حرکت هستند چیز دیگری نیست و آنچه ما بوسیله حواس خود بعنوان رنگ یا طعم یا بو یا صوت ادراك میکنیم عینیت خارجی ندارند. فقط یك سلسله حالات ذهنی هستند که نماینده تأثیرات مختلف ذرات میباشند.

وبقول بعضی‌از دانشمندان «طبیعت دارای رنگ وبو وصدائی نیست‌ما هستیم که‌برای آن، اشعه زرین آفتاب وعطر فرح‌بخش‌گل وصدای دلنواز بلبل ساخته‌ایم».

خود ذیمقراطیس نیز تصریح کرده است که اینصوریکه ما از اشیاء بوسیله حواس خود ادراك میکنیم دلیل برحقیقت اشیاء خارجی نیست بلکه نماینده تأثیرات مختلف ذراتی است که از اجسام خارج میشوند و داخل عضو حاسهٔ ما میگردند.

از ذیمقراطیس نقل شده که گفته است «برحسب قرارداد شیرین شیرین است، برحسب قرارداد تلخ‌تلخ است، برحسب‌قرارداد گرم‌گرم‌است، برحسب قرارداد سرد سرد است، برحسب قرارداد رنگ رنگ است ولی‌اگر حقیقت را بخواهیداینها فقط ذرات هستند و خلاء.

و از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را راجع بمعقولات صرفه نفی کردند و به پیروی ژان‌لاك قائل باصالت حس شده جمیع معلومات را مستند بحس دانستند ژرژ برکلی (۱۶۸۵ ـ ۱۷۵۳ م)[۳۳] وداوید هیوم[۳۴] (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶ م) میباشند. این‌دو نفر درنفی ارزش محسوسات که‌بعقیده آنها مبدأ اصلی علم هستند از دکارت و ژان‌لاك نیز جلوتر رفتند مثلا دکارت بعد و شکل و حرکت را در جسم (خواص اولیه) که بعقیده او معقولند نه محسوس حقیقی میدانست و تنها خواص ثانوی از قبیل صوت ورنگ و طعم و حرارت را که محسوسند بیحقیقت میدانست ولی ایندو نفر راه افراط پیمودند. خواص اولیه را نیز مانند خواص ثانویه بیحقیقت پنداشتند. ایندو نفر با آنکه مبدأ علم را حس شمردند هیچگونه ارزش واعتباری برای ادراکات حسی قائل نشده و حتی وجود خارجی محسوس را نیز انکار کردند.

نظریه کانت

کانت[۳۵] فیلسوف شهیر آلمانی (۱۷۲۴ ـ ۱۸۰۴ م) نظریات قابل توجهی در باب ارزش معلومات و سایر مسائل مربوط بعلم دارد. کانت از فلاسفه درجه اول اروپا بشمار میرود و اروپائیان اعتقاد عظیمی بفلسفه وی‌دارند. یکی ازدانشمندان اروپا در باره فلسفه وی میگوید «گویا کوهی است که از فلسفه ریخته شده است».

33- George Barkeley 34- David Hume 35- Kant

فلسفه کانت را از آنجهت کـه بعد اعلی بنقادی و سرافـی عقـل و فهم انسان پرداخته و حدود عقل و حس را تعیین نموده وامور شناختی را از امور غیر قابل شناخت جدا ساخته فلسفه انتقادی (کریتی سیسم) میخوانند.

مرحوم فروغی میگوید «نقادی علم و فلسفه را فرنسیس بیکن[۳۶] (نیمه دوم قرن شانزدهم و نیمه اول قرن هفدهم) آغاز کرد و لاک دنبال آنرا گرفت و بر کلی بشیوهٔ دیگری درآن وارد شد و هیوم این مشرب را بدرستی روشن و آشکار ساخته است واینها همه انگلیسی بوده‌اند سرانجام کانت آلمانی براهنمائی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها وتکمیل نقصهای او ورق دانش‌را یکباره برگردانیده». ما از فلسفه کانت آن اندازه که مربوط بارزش معلومات است در اینجا نقل میکنیم.

قسمت عمده تحقیقات وی مربوط به‌دو مسئله دیگر (راه حصول علم ــ حدود علم) از سه مسئله‌ایست که دراول این مقدمه اشاره کردیم وما در مقاله ۵ در باره آنها گفتگو خواهیم کرد.

نظریه کانت را درباره ارزش معلومات میتوان در طی سه‌قسمت بیان کرد.

الف ــ فلسفه اولی ــ کانت دربارهٔ مسائل فلسفه اولی عقیده دارد که اساساً موضوع علم واقع نمیشوند وآنچه در اینباره تاکنون گفته شده است علم نیست بلکه لفاظی و خیالبافی است پس ارزش معلومات درفلسفه اولی که دکارت و پیروانش آنها را یقینیات میخواندند صفر است ولی از باب سالبه بانتفاء موضوع یعنی اساساً آنچه در این باره گفته شده است علم نیست فقط لفاظی است زیرا حصول علم شرایطی دارد که درفلسفه اولی موجود نیست.

ب ــ ریاضیات ــ کانت ریاضیات را یقینی میداند و سر یقینی‌بودن آنها را اینطور بیان میکند که موضوعات ریاضی صرفاً مخلوق عقل و ذهن انسان است (بر خلاف موضوعات طبیعی یاموضوعاتیکه فلسفه اولی مـدعی حـل مسائل مربـوط بآنهاست) مثلا ذهن اموری از قبیل دایره و مثلث و مربع و غیرها فرض میکند و برای آنها خاصیتها تشخیص میدهد و چون این موضوعات صرفاً مخلوق خود عقل است هر حکمی که‌در باره آنها بکند قهراً راست و یقینی خواهد بود.

کانت منشأ پیدایش مفاهیم ریاضی را فطرت میداند و برخلاف نظریهٔ فلاسفه حسی که‌برای مفاهیم ریاضی نیز منشأ حسی قائلند برای آنها منشائی ازحس و تجربه قائل نیست.

نظریه کانت در باب ریاضیات شامل دوجهت است ــ نخست اینکه کمیات که موضوعات ریاضیات هستند وجود خارجی ندارند و تنها وجودشان در ذهن است دوم اینکه مفاهیم ریاضی بلاواسطه از قوه عاقله ناشی میشود و هیـچ استنادی باحساس ندارد.

دانشمندان بهره‌وقسمت از نظریه کانت اعتراض کرده‌اند و چنانکه در مقاله ۵خواهیم گفت با بیان کانت نمیتوان یقینی‌بودن ریاضیات را اثبات نمـود، راه

36- Fr. Bacon

دیگری را باید جستجو کرد.

ج ــ **طبیعیات** ــ بیان کانت در طبیعیات مفصل است. خلاصه‌اش آنکه در امور طبیعی ذهن انسان تنها قادر است عوارض و ظواهر (فنومن‌ها)[۳۷] را که بحس درمیآیند ادراک کند و از ادراک ذوات (نومن‌ها)[۳۸] که‌مظهر عوارض وظواهرند عاجز است. در مورد ظواهر هم ذهن انسان بواسطه خاصیتهای مخصوص خود صورتها و شکلهای مخصوص بآنها میدهد که هرگز نمیتوان مطمئن شد در واقع و نفس‌الامر هم بهمین شکل و صورت که در ذهن ظاهر میشوند هستند یانه!

کانت میگوید حواس تنها مواد وجدانیات ومعلومات را بذهن میدهند و ذهن ازخود مایه بآنها میدهد و بآنها صورت میبخشد تا قابل ادراک‌شدن میشوند. می‌گوید انسان هرچیزی که تصور میکند در ظرف زمان ومکان تصور میکند و برای وی ممکن نیست چیزی از امور عالم را در غیر اینددو ظرف ادراک کند. ولی زمـان و مکان وجود خارجی ندارند بلکه دوکیفیت ذاتی ذهن هستند و صورتهائی هستند که ذهن به محسوسات خود میدهد واگر این مایه را ذهن از خود نمیافزود جزیک‌عده تاثیرات پراکندهٔ متفرق غیر مرتبط چیزی وارد ذهن نمیگشت یعنی تصور چیزی برای ذهن دست نمیداد. مثلا ما از خورشید یك تصور واضح داریم و حال آنکه آنچه بوسیله تاثیرات حسی وارد ذهن شده گرمی و روشنائی ورنگ بوده واگر ذهن روی خاصیت مخصوص خود برای اینها «جایگاه مکانی و زمانی» تعیین نمیکرد و باینوسیله اینها را بیکدیگر مرتبط نمیساخت هرگز تصوری ازخورشید بـرایش دست نمیداد. درمقام تشبیه میگوید «معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که باید ببدن برسد و بدل مایتحلل شود. برای اینمقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده واعضاء دیگر هاضمه شیره‌هائی ازخود برآنها ضمیمه کنند تا خوراکیها غـذا شود پس خوراکیها بمنزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان را دارند».

این مقدار که گفته شد دربارهٔ وجدانیات یا تصورات اولیه‌ایست که‌ما از اشیاء (عوارض و ظواهر) داریم. اما هنگامیکه بخواهیم آن اشیاء را موضوع احکام قرار داده تحت کلیات درآوریم‌و قوانین علمی و کلی بسازیم یك‌عده معقولات دیگر که آنها نیز مخلوق ذهن هستند واز حس بدست نیامده‌اند دخالت میکنند و صورت کلی و قانون علمی بآنها میدهند. این قوانین که همه معلومات بالاخره ناچارتحت این قوانین درمیآیند صرفاً مخلوق خود ذهن است. ممکنست در واقع و نفس‌الامر قوانین دیگری براشیاء حکومت کند.

بیان کانت در اینجا مفصل است. از جملهٔ اینقوانین بعقیدهٔ کانت قانون علیت ومعلولیت است. کانت درباره این قانون میگوید «رابطهٔ علت و معلول ساخته عقل ما است درعالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول برعلت واجب باشد».

خلاصه آنکه جز یکعده آثار متغیر وجزئی‌و متفرق و پراکنده که بوسیله

37- Phenomene
38- Noumene

راه میپاید و بفلسفه اولی که عهده‌دار تبیین حقائق مطلقه است تنها از اینراه میتوان رسید.

***

درخاتمه توضیح این نکته لازم است که ارزش معلومات را از دو جنبه میتوان مورد نظر قرار داد از جنبه نظری و از جنبه عملی.

بیان ارزش معلومات از جنبه نظری، یعنی تحقیق اینکه آیا مدرکات ومعلومات ما عین واقع و نفس‌الامر است که در ذهن ما پیدایش یافته یا غیر آن؟

توجه فلاسفه در مبحث ارزش معلومات باین قسم از ارزش است و این قسم از ارزش است که قاطبهٔ دانشمندان جدید از دکارت به بعد از محسوسات نفی کرده‌اند و گفته‌اند حس وسیلهٔ کشف حقیقت نیست.

و اما ارزش عملی یعنی تحقیق اینکه هرچند معلومات ما حقیقت را بر ما کشف نمیکند اما اینقدر هست که در عمل ما را هدایت میکند یعنی اینقدر میدانیم که بین ادراکات ما و اشیاء خارجی یك رابطهٔ مستقیم هست، مثلا در خارج کیفیت مخصوصی هست که در ما صورت رنگ را ایجاد میکند و کیفیت دیگر مخصوصی هست که در ذهن ما ایجاد صوت میکند ولهذا بوسیله همین معلومات میتوان با خارج ارتباط پیدا کرد و در عمل استفاده نمود و بعبارت اخری معلومات ما اگر ما را بماهیت اشیاء خارجی واقف نمیکنند اجمالا بوجود آنها واقف میکنند.

این نوع از ارزش را تنها سوفسطائیان انکار دارند و چنانکه دانستیم بعد از دکارت دانشمندان جدید هرچند ارزش نظری محسوسات را منکرند و اما ارزش عملی آنها را انکار ندارند. دانشمندان بزرگ از قبیل دکارت و کانت تصریح کرده‌اند که‌ارزش عملی محسوسات قابل انکار نیست.

از اینجا بی‌پایگی یك قسمت از پندارهای مادیین روشن میشود.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیك، فصل ارزش معلومات، میگوید «کانت سردسته مکتب آگنوستی‌سیسم[41] معتقد است که بحقیقت مطلق نمیتوان‌رسید یعنی یك «شیء بنفسه» قبول میکند که فکر قدرت تماس آنرا ندارد. در کتاب موسوم به لودویك فویرباخ[42] باین ادعا قویترین جوابها داده شده است با این بیان: تا مدتیکه مواد آلی فقط در بدن حیوانات ونباتات ساخته بوجود میآمد می‌توانستیم آنها را شیء بنفسه بنامیم ولی از موقعیکه شیمی آلی تمام اینمواد را یکی بعد از دیگری میسازد باید آنها را شیء برای ما نامید زیرا عمل فکر ما با آن شیء بنفسه تماس نموده است.

راستی باید اذعان کرد که مادیین اصلا اطلاع ندارند که در عالم علم و فلسفه چه میگذرد. مادیین خیال میکنند که کانت و امثال او معتقدند که درعمل هم نمیتوان از حواس استفاده نمود و باید یکباره همه حواس را کنار گذاشت. اینها

41- Agnosticisne 42- Leudwig Feuerbach

نمیدانند که کانت و غیر کانت که بین شیء بنفسه و شیء برای ما فرق میگذارند از لحاظ نظری است نه از لحاظ عملی. اساساً همه فلاسفه که وارد بحث ارزش معلومات شده‌اند نظر بجنبه نظری دارند نه بجنبه عملی.

***

مجموع آراء دانشمندان را درباره ارزش نظری معلومات که در اینمقدمه بیان شد میتوان اینطور خلاصه کرد:

تمام ادراکات بشر بیحقیقت و جهان معلومات هیچ درهیچ است.	سوفسطائیان‌قدیم ازقبیل پروتوگوراس و گورگیاس و ایده‌آلیستهای جدید از قبیل برکلی و شوپنهاور.
نمیدانیم که ادراکات عین حقیقت است یا نیست زیرا تمام ادراکات بشر (حتی بدیهیات اولیه وفلسفه وعلوم ریاضی) بستگی دارد بطرز ساختمان دستگاه ادراکی بشر و ساختمان دستگاه‌ادراکی اشخاص متفاوت است.	شکاکان قدیم و نسبیون جدید و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك.
محسوسات و معقولات اولیه و آنچه با رعایت اصول منطقی کسب شود حقیقت است.	ارسطو و پیروانش دریونان قدیم و جمیع حکماء دوره اسلامی.
فطریات عقل و معقولاتیکه با رعایت اصول منطقی کسب شود عین حقیقت است و اما محسوسات نمیدانیم حقیقت است یا نیست زیرا حواس وسیله ارتباط عملی با خارج است نه وسیله کشف حقیقت.	دکارت و لایب‌نیتس و عده‌ای دیگر از فلاسفه اروپا.
معلومات ریاضی که صرفاً مخلوق ذهن ما است حقیقت است و اما معلومات مربوط بجهان خارج نمیدانیم حقیقت است یانیست.	کانت آلمانی و پیروانش.
وجدانیات و آنچه با تعقل صحیح بدست آید حقیقت است اما محسوسات نمیدانیم حقیقت است یا نیست.	ژان لاك انگلیسی.

حس‌وعقل هردو فقط‌دارای ارزش‌عملی و وسیله ارتباط عملی با خارجند، وسیله کشف حقیقت تنها شهود باطن است. هانری برگسون.

***

این بود بیان مختصری از سیر عقاید و آراء دربارهٔ ارزش معلومات از دوره باستان یونان تا عصر حاضر.

علم و معلوم ـ ارزش معلومات

بررسی مسئلهٔ علـم و معلـوم را از لحاظ اهمیت در جرگهٔ مسائل درجهٔ یك فلسفه باید قرار داد زیرا تا ما هستیم سروکاری بغیر علم نداریم.

البته ایـن سخـن را نباید از ما دلیل سفسطه‌گرفت. زیـرا سوفسطی میگوید ما پیوسته علم میخواهیم و علم بدست ما میآید و ما میگوئیم ما پیوسته معلوم میخواهیم و علم بدست ما میآید و فرق میان این دو سخن بسیار است.

چنانکه در مقاله‌های گذشته گفته شد هرعلم با معلوم خود از جهت مهیت یکی است (و از هرفیلسوفی حتـی فلاسفه مادیین و حتی از بزرگان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیك نیز اگـر از تعریف علم و معلوم پرسیده شود خواهند گفت معلوم مرتبهٔ ترتب آثار یا منشأیت آثار چیزی است و علم یا صورت علمی مرتبهٔ عدم آثار و عدم منشأیت آثار همـان چیـز است) و از این روی انطباق علم بمعلوم (فی‌الجمله) ازخواص ضروریه علم خواهد بود. و بعبارتی واضح‌تر واقعیت علم واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است. و هم ازین‌روی فرض علمی‌که کاشف و بیرون‌نما نباشد فرضی است محال و همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف، بی‌داشتن یك مکشوف بیرون از خود فرضی است محال.

پس ایـن پرسش پیش میآید: علـم که دارای واقعیت میباشد چگونه ممکنست خطا نموده[1] وازمعلوم خارج از خود تخلف نماید؟

۱ـ بزرگترین دست‌آویز سوفسطائیان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی مطلق ارزش معلومات خطای حواس است باین بیان:

جمیع معلومات انسان از راه احساس بدست آمده‌اند و احساس دلیل بروجود واقعی محسوس نیست زیرا همه‌کس میداند که حواس ما گاهی یك چیز را مختلف نشان میدهند (مثال آب سرد و گرم که در متن ذکر شده) و البته ممکن نیست یك ←

با اینکه تخلف و اختلاف در مورد علم بسیار است اکنون ما برای روشن ساختن معنی این سخن بتوضیح بیشتری میپردازیم.

***

علم با تقسیم اولی منقسم است بعلم تصوری و تصدیقی ــ علم تصوری علمی است که مشتمل بحکم نیست مانند صورت ادراکی «انسان» تنها «اسب» تنها «درخت» تنها. علم تصدیقی علمی است که مشتمل بحکم بوده باشد مانند صورت ادراکی «چهار بزرگتر از سه است» «امروز پس از دیروز است» «انسان هست» «درخت هست».

و روشن است که علم تصدیقی بی‌علم تصوری صورت‌پذیر نیست (اگرچه برخی از دانشمندان روان‌شناس درکلیت این قضیه مناقشه کرده‌اند ولی آنان تصور اجمالی را بحساب نیاورده‌اند).

و نیز علم با تقسیم دومی منقسم میشود بجزئی وکلی چه اگر قابل انطباق به‌بیشتر از یك واحد نبوده باشد جزئی است مانند این گرمی که حس میکنم و این انسان که می‌بینم. اگر قابل انطباق به‌بیشتر از یکفرد بوده باشد کلی است چون مفهوم انسان و

← شیء واقعی بطور مختلف وجود داشته باشد و گاهی یك چیز را بنحوی نشان میدهند که یقین داریم دروغ است (مثال قطرهٔ باران و شعلهٔ جواله و غیره که در متن ذکر شده).

پس معلوم میشود که احساس دلیل بروجود واقعی محسوس نیست و چون که جمیع معلومات و اطلاعات ما راجع بدنیای خارج منشأ حسی دارند و از راه حس بدست آمده‌اند پس هیچیك از ادراکات و علوم ما ارزش واقعی ندارند.

این مغلطه از آنجهت که برای انکار یك امر بدیهی (وجود دنیای خارج) که ذهن هرکس حتی خود شخص مغلطه‌کننده بآن اذعان دارد بیان شده است ارزش علمی ندارد و اگر کسی فرضاً از طریق استدلال علمی نتواند جواب این مغلطه را بدهد از آنجهت که خلاف یك امر بدیهی است در مغلطه بودنش تردید ندارد.

ولی در عین حال دانشمندان این مغلطه را بدون پاسخ نگذاشته‌اند و ما برای روشن شدن ذهن خوانندگان ببیاناتیکه دانشمندان در این زمینه کرده‌اند چه در مقام پاسخ باین اشکال و چه مستقلا در مقام توجیه خطای حواس اشاره میکنیم:

۱ــ فرضا که حواس ما در نشان دادن **کیفیت یا ماهیت** محسوسات خطاکار باشند در دلالت بر **وجود خارجی** محسوسات خطاکار نیستند. تمام این خطاها که بحواس نسبت داده شده فرضاً که ما آنها را خطای حقیقی بدانیم خطای در نشان‌دادن **کیفیت یا ماهیت** محسوس است نه در دلالت کردن **بروجود** محسوس فی‌الجمله.

ما در هیچ موردی سواغ نداریم (حتی در مورد سراب و آب) که محسوس ←

مفهوم درخت‌که بهرانسان و درخت مفروض قابل انطباق هستند.

علم کلی پس‌از تحقق علم بجزئیات میتواند تحقق پیدا کند. یعنی ما نمیتوانیم مثلا انسان کلی را تصور نمائیم مگر اینکه قبلا افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم.

زیـرا اگـر چنانچه ما میتوانستیم کلـی را بدون هیچگونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیـات خـودش تصور کنیم نسبت کلـی مفروض بجزئیات خودش وغیرآنها متساوی بود یعنی یا بهمه‌چیز منطبق میشد یا بهیچ‌چیز منطبق نمیشد. با اینکه ما مفهوم انسان را مثلا پیوسته بجزئیات خودش تطبیق نموده و بغیر جـزئیـات خـودش قابل انطباق نمیدانیم پس ناچـار یکنوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیـات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیرقابل تغییر میباشد.

و همین بیان را میتوان میان صورت خیالی وصورت محسوسه جاری ساخت[۲]. زیرا اگر چنانچه یکنوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون توسیط حواس تصور میکنیم و میان صورت

← بهیچوجه وجود نداشته باشد و در عین حال ما وجود چیزیرا احساس‌کنیم. پس مدعای سوفسطائیان (عدم وجود دنیای خارج) با این بیان ثابت نشد.

۲ـ حس بخودی خود خطا نمیکند. در مواردیکه گفته میشود حس خطا کرده است واقعا خطا در حس (احساس مجرد) نیست بلکه خطا در حکم است یعنی خطاوقتی وقوع پیدا میکند که ذهن در مقام قضاوت برمیاید و حکم میکند که این او است والا خود حس که منشا اصلی تمام معلومات است خطابردار نیست.

۳ـ درموارد نامبرده خطا نه‌در حس است و نه‌در حکم یعنی هیچ قوه‌ای از قوای ادراکی انسان در کار مربوط بخود خطا نمیکند. هریك از خطاها را که درنظر بگیریم پس از دقت معلوم میشود که خطای حقیقی نیست بلکه کار مربوط بقوه‌ای را بقوه دیگر نسبت داده‌ایم پس وقوع خطا بالعرض است نه بالـذات و این همان پاسخی است که بتفصیل در متن مقاله بیان شده است.

۴ـ در موارد نامبرده اصلا خطائی در کار نیست نه‌در حس و نه در حکم نه بالعرض و نه بالـذات بلکه حقیقت است. زیرا حقیقت همواره نسبی است و موارد مختلفی که بغلط خطای حواس نامیده شده است یك حقیقت از حقائق نسبی است و این اشتباه از آنجا پیدا شده است که حقیقت را مطلق پنداشته‌اند. از اینجهت‌بعضی از موارد ادراکات حسی را خطا نامیده‌اند ولی با توجه باینکه حقیقت همیشه و همه جا نسبی است این اشتباه خودبخود رفع میشود.

این پاسخی است که نسبیون جدید وطرفداران ماتریالیسم دیالکتیك میدهند و عن‌قریب بتفصیل بیان و انتقاد خواهد شد.

۲ـ فرق بین صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) در پاورقی صفحات ۶۹ـ۷۰ با توضیح بیشتری گذشت.

محسوسهٔ همان تصور خیالی موجود نبود میبایست هرصورت خیالی بهرصورت حسی منطبق شود (هرچه باشد) و یا بهیچ‌چیز منطبق نشود یا اینکه صورت خیالی فردی‌راکه تصور میکنیم تنها بصورت محسوسهٔ همان فرد منطبق بوده و بجز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.

پس یکنوع رابطهٔ حقیقی میان «صورت محسوسه و صورت متخیله» و میان «صورت متخیله و مفهوم‌کلی» و میان «صورت محسوسه و مفهوم‌کلی» موجود میباشد.

و اگر چنانچه ما میتوانستیم مفهوم‌کلی را بی‌سابقهٔ صورت محسوسه درست‌کنیم در ساختن وی یا منشأیت آثار را ملاحظه میکردیم یا نه یعنی در تصور انسان کلی یکفرد خارجی منشأ آثار را در نظرگرفته و مفهوم کلی بی‌آثار او را درست میکردیم یا نه در صورت اولی باید حقیقت منشأ آثار را قبلا یافته باشیم و آن صورت محسوسه است و در صورت ثانیه یك واقعیتی از واقعیتهای خارجی درست کرده‌ایم نه یك مفهوم ذهنی زیرا وجودش قیاسی نیست و خودبخود منشأ آثار میباشد پس مفهوم نیست.

آری نظر بذاتش که معلوم ما است علم حضوری خواهد بود نه علم حصولی و سخن ما در علم حصولی است (مرحله مفهوم ذهنی) نه علم حضوری (مرحله وجود خارجی) و همین بیان در صورت خیالی نیز مانند مفهوم کلی جاری میباشد.

پس علم کلی مسبوق بصورت خیالی و صورت خیالی مسبوق بصورت حسی خواهد بود.

گذشته از آنچه گذشت آزمایش نشان داده که اشخاصی‌که برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد میباشند از تصور خیالی صورتهائی که باید از راه همان حس مفقود، انجام دهند عاجز و زبونند. از این بیان نتیجه گرفته میشود:

۱ــ میان صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقولهٔ (مفهوم کلی) هرچیزی نسبت ثابتی موجود است.

۲ــ بوجود آمدن مفهوم کلی موقوف است بتحقق تصورخیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است بتحقق صورت حسی. چنانکه هریك بترتیب پس‌از دیگری بوجود میآید.

۳ـ همهٔ معلومات و مفاهیم تصوری منتهی بحواس میباشد. باین‌معنی‌که هرمفهوم تصوری فرض‌کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست‌خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است. چنانچه گرمای شخص محسوس صورت محسوسه بوده که تشخص و تغییر را دارد و صورت خیالی وی ماهیت گرمی و تشخص را داشته ولی از آن جهت که متخیل میباشد ثابت است و مفهوم کلی وی تنها ماهیت گرمی را داشته ولی تشخص و تغییر را ندارد.

۴ـ اگر نتیجه سوم را بمقدمه‌ای که در مقالهٔ ۲ بثبوت رسید (بواقعیت خارج از خود فی‌الجمله میتوانیم نائل شویم) ضم کنیم این نتیجه را میدهد که ما بماهیت واقعی محسوسات فی‌الجمله نائل میشویم (این قضیه بهمان اندازه که ساده و مبتذل میباشد و بهمین جهت سهل‌التناول است، دقیق و صعب‌الفهم میباشد و فلسفه او را بمعنی دقیقش اثبات میکند نه بمعنی ساده و مبتذل وی چنانکه در جای مناسب بخودش گفته خواهد شد.)

اینجاست که پرسش گذشته خودنمائی کرده و پیش می‌آید. که اگرچنانچه ما با حواس خود بماهیات واقعی اشیاء نائل میشویم پس این همه اختلاف و تخلف در حس چیست؟

حس باصره در ابصار مستقیم ومنعکس خود اغلاط بیشماری دارد ما اجسام را از دور کوچکتر و از نزدیك بزرگتر از مقدار واقعی‌شان میبینیم. در یك سر سالون بلندی اگر بایستیم سطح زیر پایمان هرچه دورتر بلندتر دیده میشود سقف بالای سرمان هرچه دورتر پائین‌تر دیده میشود. دو خط متوازی را اگر در وسط بایستیم متمایل وگاهی دو خط متمائل را متوازی می‌بینیم. بسیاری از اجسام متحرکه را اگر خود نیز متحرك باشیم با تساوی حرکتین در جهت و سرعت ساکن و با تفاوت حرکتین با حرکتهای غیرواقعی می‌بینیم. قطره‌ای که از آسمان می‌افتد بشکل خط و آتش آتش‌گردان بشکل دائره دیده میشود. اجسام مختلفه را ازکره و استوانه و مکعب و مخروط و موشور (منشور) بشکل سطحهای غیرمنطبق مشاهده میکنیم. چیزهائی که اساساً دروغند مانند شکل در شکم آینه و آب در سراب میبابیم و همچنین بسبب اختلاف دوری

و نزدیکی و تاریکی و روشنی رنگ اجسام را تغییر میدهیم و همچنین....

حس لامسه در اغلاط دست‌کمی از باصره ندارد. و اختلاف کیفیات در عضو لامس در نشان دادن گرمی و سردی و سختی و نرمی و جز آنها کاملا مؤثر میباشد. در مثال معروف اگر یك دستتان را در آب داغ گرم نموده و دست دیگرتان را در آب یخ سرد کنید و پس از آن هر دو را با هم در آبی نیمه‌گرم بگذارید از حال آب دو خبر کاملا متناقض که با خارج نیز وفق نمیدهد بشما خواهند رسانید.

حسهای دیگر، مانند حس ذائقه و غیر آن بنوبه خود اغلاطی دارند، و بالاخره غلط و تناقض در حواس باندازه‌ای بسیار است که ازهرگوشه وکنار میتوان صدها مثال وشاهد برای آن پیداکرد.

غلط در خیال و همچنین در فکر کلی دیگر نیازمند بگشتن و مثال پیداکردن نیست و این دسته از اغلاط اگرچه مستقیماً در حس نیست ولی از راه اینکه این دسته از ادراکات بالاخره منتهی بحس میباشند میتوان گناه اینها را نیز بگردن حس نهاد.

پاسخ

البته روشن است که توجه این اشکال به متافیزیسم قویتر است تا بماتریالیسم دیالکتیك زیرا ما در سخنان گذشته خود به یافتن واقعیت خارج فی‌الجمله ملتزم شدیم ولی آنان ملتزم نبودند و از این روی میتوانند با تلاش (نسبتاً) کمتری از بن‌بست این اشکال بیرون آیند اگرچه بالاخره در بن‌بست‌های دیگری گیر خواهند کرد.

دانشمندان مادی میتوانند بگویند[۳]

نظر باینکه ادراکات حسی ما خواصی هستند که مادهٔ خارجی

۳ــ هرچند در متن مقالهٔ ۲ صفحات ۶۳ـ۶۴ نظریهٔ حقیقت نسبی فی‌الجمله بیان و انتقاد شد (رجوع شود) و ما نیز در مقدمهٔ همین مقاله نظریه حقیقت نسبی را مطابق تقریر نسبیون بیان و انتقاد کردیم ولی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك حقیقت نسبی را طبق اصول مادی و منطق دیالکتیك خود بطرز دیگری بیان کرده‌اند و بین خودشان و سایر نسبیون فرقی قائلند و روی همان فرق است که آنها را ←

در آنها بوجود می‌آورد همان مادهٔ خارجی متحول متکامل که همه اجزائش در همه اجزائش مؤثر و فاعل میباشد و اثری که میکند «سنتز» و مولود دوطرف متقابل فاعل و منفعل است. پس هیچگاه واقعیت مطلق خود را اگر هم داشته باشد نمیتواند وارد حاسه کرده و در حال اطلاق و دست نخورده نگاه دارد پس ما صواب مطلق نداریم چنانکه خطای مطلق نیز نداریم بلکه وجود صواب و خطا نسبی است و از این نظر ادراك هر حاسه هرگونه انجام بگیرد با ملاحظه شرایط حاضرهٔ زمانی و مکانی صحیح و صواب خواهد بود یعنی محسوس موجود در حاسه ما همانست که آنست اگرچه همان ادراك با فرض تغییر شرایط زمان و مکان خطا بوده

← شکاك و خود را جزمی معرفی میکنند. بعلاوه قبلا بخوانندگان محترم وعده داده‌ایم که نظریات خاص ماتریالیسم دیالکتیك را دربارهٔ ارزش معلومات متعرض شویم لهذا در اینجا در ضمن اینکه نظریهٔ آنها را در مقام «توجیه خطای حواس» و بیان حقایق نسبی که در متن بطور خلاصه بیان شده است توضیح میدهیم سایر نظریاتشان را در باب ارزش معلومات نیز متعرض میشویم تا درست روشن شود که این نظریات طبق اصول رئالیسم قابل قبول است یا نه؟ و آیا واقعاً همانطوریکه ادعا میکنند بین آنها و سایر نسبیون که باعتراف خودشان آنها شکاك هستند فرقی هست یا نه؟

مجموع این مطالب را در طی این چند قسمت بیان میکنیم:

۱ـ حقیقت نسبی بتقریر مادیین.

۲ـ آیا ماتریالیسم دیالکتیك شکاك است یا جزمی؟

۳ـ آیا بین نظریه کانت و نظریه ماتریالیسم دیالکتیك از لحاظ ارزش‌معلومات فرق است یا نه؟

۴ـ آیا بین رولاتیویسم و ماتریالیسم دیالکتیك از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

۵ـ طرق اثبات تکامل حقیقت در نظر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك و پاسخ آنها.

۶ـ اجتماع صحیح و غلط و حقیقت و خطا.

۷ـ بن‌بست عجیب یا یك نکتهٔ مفید و مهم.

۸ـ فلاکت ماتریالیسم بدست دیالکتیك.

حقیقت نسبی بتقریر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك

احساس اثری است که بدنبال تاثیری که از شیء خارجی بر سلسله عصبی وارد میشود تولید میگردد یعنی سلسله عصبی انسان و حیوان در اثر یك سلسله تکامل تدریجی دارای این خاصیت شده است که بدنبال تاثیری که از خارج بر آن وارد میشود عکس‌العمل مادی خاصی ایجاد کند. این تولید عکس‌العمل همان احساس است.

طبق اصول دیالکتیك هیچ چیز در طبیعت دارای تاثیر جامد (یکنواخت) نیست. ←

و در فرض تازه ادراك و فكر ديگرى صواب خواهد بود. وهمچنين در مورد واحد حاسهٔ ما هرچه با اجزاى بيشترى از ماده وشرايط بيشترى از زمان و مكان مواجهه و مقابله بكند ادراك‌وى صحيح‌تر و صوابتر خواهد بود پس صواب بمعنى كثيرالمطابقه و خطا بمعنى كثيرالمغايره ميباشد مثلا ما جسم را از دور كوچكتر مى‌بينيم و بحسب حقيقت نيز كوچك است يعنى ماده با شرايط زمانى و مكانى حاضره اين صورت كوچك را در حاسهٔ ما ايجاد كرده و از نزديك بواسطه تغيير يافتن شرايط نامبرده بزرگتر ديده ميشود اگرچه بحسب واقعيت يك حجم واقعى متحول‌دارد ولى هيچگاه با حجم واقعى خود تحت ادراك نخواهد آمد زيرا همهٔ

← هرچيزى بنا بوضعيت و موقعيت خاص تأثير مخصوص دارد و چون اشياء دائما تغيير وضع و موقعيت ميدهند قهراً داراى تأثيرات مختلف خواهند بود.

اين تغيير وضع و موقعيت هم در اشياء خارجى و هم در سلسله عصبى و مغز حكمفرما است يعنى هم شيء خارجى (محسوس) كه تأثير اولى را بر اعصاب وارد مى‌كند و هم سلسله عصبى و مغز (حاسه) كه بر روى تأثير اولى تأثير ديگرى وارد كرده احساس توليد ميكند وضع و موقعيتشان تغيير ميكند و در نتيجه تأثيرشان نيز تغيير خواهد كرد. پس هم «حس‌كننده» و هم «محسوس» همواره بنا باختلاف وضع و موقعيت داراى تأثير مختلف خواهند بود.

و چون حقيقت عبارت است از تأثيرى كه حاسه (سلسله عصبى) بدنبال تأثيرى كه از محسوس ميگيرد توليد كند پس هيچيك از احساسهاى ما در مواردى كه گفته ميشود حس خطا كرده است خطا نيست زيرا در همه آن موارد در تحت شرايط مادى معين خاصيت مخصوص شيء خارجى كه بر اعصاب تأثير وارد كرده وخاصيت مخصوص سلسله عصبى هيز از آنكه بوده نميتوانست بوده باشد.

و از اينجا علت اختلاف ادراكات اشخاص نسبت بيكديگر نيز روشن ميشود. زيرا اولا ممكنست تشكيلات ساختمانى اعصاب يكنفر با يكنفر ديگر فرق كند و در نتيجه هميشه مختلف درك كنند و همچنين ممكنست اعصاب يكنفر دريك لحظه‌عارضه مخصوص و وضع خاصى داشته باشد كه اين عارضه براى ديگرى موجود نباشد و بنا بتعريف فوق كه گفتيم حقيقت عبارتست از آنچه در اثر مقابله و مواجهه با خارج حاصل شود پس هر كسى در هر حالت هرچه احساس ميكند براى شخص او در آن حالت خاص حقيقت است پس حقيقت هميشه نسبى است و خطاى حواس معنى ندارد.

دكتر ارانى در جزوه ماتريالسم صفحه ۳۸ ميگويد «ماخ (E. Mach) ميگويد يك مداد در هوا مستقيم بنظر ميآيد و در آب شكسته ديده ميشود اين تقصير علم نيست بلكه نقص در تجربه است. البته واضح است كه صحبت قصور و تقصير در اينجا بى‌مورد است يك مداد در شرايط مخصوص تأثير معين دارد و در تحت شرايط ديگر بايد هم تأثير ديگر داشته باشد تجربه باعث نميشود كه (چنانكه ماخ ميگويد) ما يكى از حالات را حقيقت و ديگرى را اشتباه بدانيم **بلكه بكمك تجربه است‌كه علت اين اختلاف و حقيقى بودن هر دو حال را ميتوان نشان داده.** اين بود تقريرمادبين ←

اجزاء و شرایط غیرمحدود و متحول مادی در وی دخیلند و هیچگاه همهٔ جهان بعلاوه چشم در چشم نخواهد گنجید.

و از این روی میتوان احتمال داد که حواس سایر جانوران زنده در ادراك باحواس ما مخالف باشد چنانکه برخی آزمایشها در برخی از آنها این نظر را تأیید مینماید.

و همچنین میتوان احتمال داد که اگر چنانچه ما در غیر این زمین زندگی می‌کردیم ادراکات بدیهی خود را بخلاف‌کنونی انجام میدادیم مثلا (۲×۲) را مساوی (۳) مییافتیم چنانکه اینجا مساوی (۴) مییابیم و چنان که در همین‌جا نیز گاهی مساوی (۱) مثلا می‌بینیم چنان که اگر ما و مدرکات چهارگانهٔ ما در روی یك خط

---

* جدید در باب حقیقت نسبی و توجیه خطای حواس.

واضح است که با این بیان نمیتوان خطای حواس را توجیه نمود و گفت اصلا خطائی نیست و همواره هر چه‌انسان احساس میکند بهر نحو که باشد حقیقت است زیرا دانشمندان مادی اگر فقط میخواهند اصطلاح را عوض کنند و حقیقت را طور دیگری (هر چیزیکه در اثر مقابله و مواجهه حس با خارج پیدا شود) غیر از معنای معروف بین دانشمندان (ادراك مطابق با واقع) تعریف کنند البته بحثی نیست ولی اصل اشکال (عدم مطابقت صورت حسی با خارج) بجای خود باقی است.

و اما اگر منظور این دانشمندان این باشد که بخواهند بگویند همهٔ احساسهائی که در اثر مقابله و مواجهه با خارج پیدا میشود یکنوع مطابقت به‌واقع نفس‌الامر دارد واضح است که دروغ است زیرا در مثال بالا که دکتر اراتی از ماخ در مورد مداد نقل میکند هرچند خاصیت مداد از لحاظ تألیریکه بر چشم وارد میکند وکیفیت امواج نوری که بچشم میفرستد در هوا و در آب فرق میکند. و هر چند اینمطلب نیز صحیح است که ما علت‌این‌اختلاف را بوسیله تجربه و قرائن علمی میفهمیم و اینکه ماخ میگوید نقص در تجربه است، غلط است ولی نتیجهٔ فلسفی هم که دکتر اراتی و رفقایش از این دومطلب صحیح علمی میگیرند و میگویند «هر دو تصویر مختلف مداد که در حاسه ما پدیدار آمده است‌حقیقت است» نیز غلط است زیرا یقیناً خود مداد در «واقع و نفس‌الامر» یا مستقیم‌است یا منکسر یا دارای قامت‌راست است یا شکسته و در هر دو حالت (محیط هوا و محیط آب) قامت مداد تغییر نکرده پس یکی از دو احساس ما از لحاظ واقع‌نمائی و نشان دادن قامت واقعی مداد خطا است. ما اگر بخواهیم بطور صحیح از جنبه فلسفی نتیجه‌گیری کنیم باید اینطور بگوئیم «بکمك تجربه و از روی قرائن علمی است که علت این اختلاف و علت خطای باصره را در یکی از دوحال میفهمیم».

علیهذا توجیه ماتریالیسم دیالکتیك در مورد خطای حواس قابل قبول نیست.

آیا ماتریالیسم دیالکتیك شکاك است یا جزمی؟

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك مسلك خود را مسلك جزم و یقین معرفی می‌کنند و از اینکه شکاك یا سوفسطائی خوانده شوند بشدت احتراز دارند. حتی آنکه ←

مستقیم قرار بگیریم همان وضع پیش مـی‌آید و نظیر ایـن بیان که در حس گفته شد در مورد فکر نیز جاری است و از این بیان حصول نتیجه‌های زیرین روشن است:

۱ـ حقیقت غیر از واقعیت است.

۲ـ صحیح مطلق و همچنین غلط مطلق نداریم بلکه صحیح آنست کـه با اجزاء (نسبتاً) بیشتری از ماده وفـق دهد و غلط بعکس آن.

۳ـ هر حقیقتی که فرض شود یك فرضیه قابل تغییر است که تحت حکومت تحول و تکامل عمومی روزی جای خود را بفرضیهٔ دیگری بهتر از خود خواهد داد. و ازاین روی باید از بدیهیات

← آنرشته از قوانین علمی علوم طبیعی که متکی بفرضیه‌ها است و گواهی جز انطباق با تجربیات محدود و موجود ندارد و قابلیهٔ دانشمندان (حتی خود صاحبان فرضیه‌ها) آنها را با احتمال و یقین اضافی تلقی میکنند نه با جزم و یقین حقیقی، دانشمندان مادی جدید دربارهٔ آنها نیز ادعای جزم ویقین حقیقی‌میکنند وتغییر وتبدل آنفرضیه‌ها را که گواه قطعی برحقیقی‌نبودن آنها است از راه تغییر و تکامل حقیقت توجیه میکنند. ولی این نکته را نباید از نظر دور داشت. میزان سوفسطائی یا شکاك بودن و نبودن هر شخص یا هر دسته ادعای خود آنها نیست بلکه میزان نظریاتی است‌که درباب ارزش معلومات اتخاذ میکنند والا اغلب سوفسطائیان و شکاکان از اینکه‌شکاك یا سوفسطائی خوانده شوند احتراز دارند. مثلا ژرژ برکلی (G.Berheley) یا آنکه نظریاتش تماماً مبتنی برعدم وجود دنیای خارج از ذهن و انکار بدیهیات است از سوفسطائی بودن استیحاش دارد. کانت و بعضی دیگر با آنکه واقعاً شکاك هستند و دانشمندان مادی نیز آنها را شکاك قلمداد میکنند میل ندارند که بآنها شکاك اطلاق شود.

از طرف دیگر مسلك شك یك شکل و صورت معین ندارد. همواره در طول تاریخ فلسفه با اشکال متنوع ظاهر شده و هرکسی از یك راه مخصوص در گرداب شك افتاده است. چنانکه میدانیم راهیکه مثلا کـانت پیش گـرفت با راهیـکه رولاتیویست‌ها (Relativistes) یا راهیکه شکاکان قدیم پیروهوئی پیش گرفتند جدا بود و در عین حال همه یك صف واحد را از لحاظ شکاك‌بودن تشکیل میدهند.

ماتریالیسم دیالکتیك نیز از راه مادی بودن فکر و ادراك و نسبی بـودن حقایق و از راههای دیگری که ذیلا توضیح داده میشود در همان گرداب افتاده و دست‌و پا میزند.

مادیون روی نظریه مادی بودن فکر، و آنکه شناختن و هر ادراکی ماوراء عمل اعصاب نیست طرز شناختن هر چیز را با نوع ساختمـان اعصاب و مغـز شخص شناسنده مربوط میدانند و میگویند چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص با هم‌متفاوت است پس اقسام شناختن‌های حقیقی نیز نسبت باشخاص متفاوت خواهد بود.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیك صفحه ۲۴ میگوید «نوع ساختمان سلسله عصبی بطرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود. خود همین تأثیر ←

شش‌گانه منطق کهنه پوزش خواسته و دست بدامن دیالکتیك زد که‌اساس خود را روی تحول و تکامل عمومی واقعیت ماده مستقر ساخته است.

خرده‌گیری

اینست خلاصه نظر دانشمندان مادی تحولی و این نظر گذشته از دو اشکال اساسی که در مقالهٔ گذشته وارد کردیم (۱ـ اشکال لزوم ایده‌آلیسم ۲ـ اشکال عدم انطباق خواص ماده بمورد ادراك) اشکال سومی نیز دارد و آن اینست که نتیجه‌هائی که از این بیان گرفته میشود با خود بیان سازگار نیست. زیرا نتیجه

← شناختن است ما میدانیم اعصاب انسان و حیوانات دیگر بطرز مختلف عمل میکند. بوی معین انسان را متنفر ولی حیوانی را جلب میکند. رنگ معین بنظر حیوان دیگر حال دیگر را دارد یا اینکه آهنگ معینی بگوش یکنفر خوش و بگوش دیگری نامطبوع است. درجه حرارت معین‌گاه بنظر گرم وگاه سرد جلوه میکند. خلاصه تأثیر ساختمان عصبی را در شناختن میدانیم ولی از اینجا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است پس‌عین حقیقت را نمیتوان شناخت زیرا چنانچه ذکرکردیم مفهوم کلمه شناختن شامل همین تأثیر مخصوص هم هست».

دکتر ارانی شناختن عین حقیقت و حقیقت مطلق‌را (حقیقتی‌که ازناحیه اعصاب شکل مخصوصی پیدا نکند) پوچ و بیمعنی میشمارد در همان صفحه میگوید «چقدر بی‌مغز است اگر مکتبهای مخالف ما توقع دارند که فکر و اشیاء در هم تأثیر نمایند یعنی عمل شناختن صورت خارجی پیدا کند بدون اینکه یکطرف تأثیر نداشته باشد یعنی فکر در تأثیریکه از اشیاء گرفته است تصرف‌نکند. بالاخره همین تصرف‌همان شناختن است و اگر یکی نباشد دیگریهم نخواهد بود. اینهائیکه عقب **عین حقیقت و حقیقت مطلق** و مفهومهای پوچ دیگر میباشند مثل اینست که میخواهند عمل‌شناختن مانند عمل هضمی صورت گیرد که نه‌مادهٔ غذائی وارد معده شود و نه‌معده برروی مواد غذائی اثر کند».

ایضاً در همان جزوه صفحه ۲۹ میگوید «مغز از همان زمان تولد دارای یك خاصیت اصلی است. و آن خاصیت فکر کردن است ولی این خاصیت اصلی وقتی میتواند کار کند که ماده لازم را دریافت کند مثل اینکه یك معده خاصیت‌هضم دارد ولی وقتی هضم میکند که ماده غذائی در آن داخل شود اگر بواسطه عناصر تأثر دیدن و شنیدن و غیره موضوعی پیدا کند فکر هم کار میکند».

خلاصه نظریه مادیین جدید

از مجموعه گفته‌های مادیین این نتیجه استنباط میشود. فکر و ادراك بطور کلی از خواص معینه تشکیلات مادی اعصاب مغزی است و این خاصیت وقتی بظهور میرسد که تأثیری از خارج براعصاب وارد شود مانند تأثیر امواج نور از راه چشم

دومی (صحیح مطلق نداریم و غلط مطلق نداریم) خودش بعنوان صحیح مطلق گرفته میشود چه اگر ایـن قضیه را صحیـح نسبی بگیریم صحیح مطلق را اثبات خواهد نمود.

و همچنین نتیجه سومی (فکر بدیهی نداریم ـ یا علم ثابت غیرمتغیر نداریم) خودش بعنوان یك فکر ثابت و غیرمتغیر نتیجه گرفته شده و گرنه قهراً یك علم ثابت غیرمتغیر را مستلزم خواهد بود زیرا در این صورت همین قضیه (فکر ثابت نداریم) با تغیر و تبدل خود جای خود را به‌یك قضیه ثابت و غیر متغیر باید بدهد.

پاسخی که با اصول فلسفه ماوراءالطبیعه (متافیزیك) باشکال میتوان داد.

← و تأثیر امواج صوتی از راه گوش.

پس از آنکه تأثیرات زیادی از راه حواس بر مغز وارد شد و آثار مادی نسبتاً زیادی باقی گذاشت قدرت تفکر در مغز پیدا میشود یعنی استدلال میکند قضایای ریاضی حل میکند قوانین کلی طبیعت را کشف میکند اصول کلی فلسفی و منطقی را بدست میآورد و البته قدرت تفکر را نباید یك عمل خارق‌العاده در طبیعت تلقی کرد زیرا عمل تفکر جز یك سلسله تغییرات شیمیاوی که در مغز حاصل میشود چیز دیگری نیست.

نوع ساختمان سلسله اعصاب اشخاص ممکنست متفاوت باشد و اگر مختلف بود قهراً نوع **احساسات** و طرز **تفکرات** اشخاص هم فرق خواهد کرد و بعلاوه چون هرجزئی از اجزاء طبیعت با بوضع وموقعیت مخصوص و درتحت تأثیر عوامل‌مختلف تغییر خاصیت میدهد ممکنست نوع احساسات و طرز تفکرات یکنفرنیز در محیط‌های مختلف فرق کند و لهذا نباید انتظار داشت که اگر یکنفر انسان در کره مریخ بزرگ شود و سنین عمرخود را در آنجا طی‌کند همانطور که ما در زمین فکر میکنیم‌فکرکند زیرا ممکنست در آنجا تمام افکـار و ادراکاتش شکـل دیـگریکه مقتضای آن محیط است پیدا کند مثلا طوری قضایای ریاضی را حل کند که مخالف افکار ما باشد مثلا از ۲ × ۲ نتیجه ۳ بگیرد. و طور دیگری قوانین طبیعت را کشف کند. طـور دیگری منطق و فلسفه بسازد و همچنین...

این است خلاصه نظریه مادیین درباب حقیقت نسبی.

قطع نظر از اشکالات زیادی که برمادی بودن فکر و ادراك وارد است و ما قبلا در مقاله ۳ روشن کرده‌ایم و قطع نظر از آنچه در مقاله ۵ بیان خواهیم کرد که در میان افکار ما یك سلسله افکار مطلق و غیرقابل تغییر موجود است و چنانکه در متن اشاره شده است خود مادیین نیز (بدون توجه) یك سلسله افکار خود را مطلق و غیر نسبی و غیر قابل تغییر میدانند. آیا اینجا این پرسش پیش نمیآید که پس ما باید بگوئیم آنچه ما از جهان چه بوسیله حس و چه بوسیله فکر (عقل) ادراك میکنیم و میفهمیم همه آنطور هستند که ساختمان مغز ما در وضع و موقعیت مخصوص اقتضا میکند و اما واقع و نفس‌الامر چگونه است نمیدانیم؟

آیا لازمهٔ همهٔ اینمقدمات این نیست که ما باید از لحاظ واقع‌بینی بهیچ فکری ←

چنانکه ما در میان امور خارجیه نسبتی یا حالی بنام مطابقت و عدم مطابقت می‌بینیم مانند این که یك‌متر طول مطابق است با یك متر طول ولی این حال میان یك‌متر طول و نقطهٔ هندسی کـه هیچ‌گونه امتداد ندارد موجود نیست. در میان افکار و ادراکات نیز حالی نظیر این حال بی‌تردید می‌بینیم چنانکه قضیه «چهار از سه بزرگتر است» با خارج ماده وفق میدهـد ولی قضیه «سه از چهار بزرگتر است» این وفق را نمیدهد و فکر و ادراك را بـه ملاحظهٔ پیدایش این دو صفت صواب و خطا (یا با الفاظ مرادف باآنها) مینامیم و از همین‌جا روشن‌میشودکه‌مورد صواب و خطا سه شرط اساسی را لازم دارد:

← اعتماد نکنیم و فلسفه (حتی خود ماتریالیسم دیالکتیك) و جمیع رشته‌های علوم‌طبیعی و ریاضی را با تردید و شك تلقی کنیم؟

آیا شکاکان قدیم و جدید (قطع نظر از راه استدلال) غیر از ایـن مـقصودی داشتند؟

آیا بین نظریه‌کانت وبین نظریه ماتریالیسم دیالکتیك از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

مادیین کانت آلمانی را شکاك بحساب میاورند از راه اینکه بین «شیء بنفسه» (واقعیت خارجی شیء) و «شیء برای ما» (تصوریکه از آن شیء در ذهن ما هست) فرق گذاشته زیرا کانت معتقد است که ذهن فطرتاً یك معانی قبلی (از قبیل زمان و مکان) از خود دارد که درخارج نیستند و هر چه را ادراك میکند در ظرف آن معانی و در قالب آنها ادراك میکند. پس نتیجه میگیرد همیشه بین شیء بنفسه و شیء برای ما اختـلاف است.

همچنانکه خواننده محترم متوجه است خود مادیین نیز بین شیء بنفسه و شیء برای ما فرق میگذارند. با این تفاوت که کانت از راهی وارد شده که نتیجه‌اش اختلاف بین شیء بنفسه و شیء برای ما است ولی شیء برای ما نسبت باشخاص فرق نمیکند ولی مادیین از راهی وارد شده‌اند که بین شیء بنفسه و شیء بـرای هرکس جدا جدا فرق پیدا میشود.

کانت بنقل‌مرحوم‌فروغی میگوید «انسانها جهان‌را با یك‌عینك‌مخصوص میبینند و نمیتوانند این عینك را از چشم خود دور سازند» اما مادیین میگویند «هر فردی از افراد انسان جهان را با عینك مخصوص بشخص خود میبیند و نمیتواند آنرا از خود دور سازد».

فرق دیگری نیز هست و آن اینکه کانت‌این عینك را فقط برای‌مشاهده‌عوارض طبیعت در جلو چشم انسان قرار میدهد و اما مادیین این عینك‌را برای مطالعه هر چیزی حتی ریاضیات و فلسفه در جلو چشم اشخاص قرار میدهند.

کانت بنقل مرحوم فروغی میگوید «معلوم را تشبیه میکنیم بمواد غذائی کـه باید به‌بدن برسد و بدل مایتحلل شود برای این‌مقصود باید مواد خوراکی از خارج ←

۱ــ نسبت و قیاس.
۲ــ وحدت میان مقیس و مقیس‌علیه.
۳ــ حکم که عبارت بوده باشد از معنای «این اوست».

نظر بشرط نخستین اگر یك صورت ادراکی را تنها و مفرد گرفته و هیچگونه نسبتی بچیزی نداده و حکمی نکردیم مانند صورت تصوری یك فرد انسان مثلا صواب و خطائی محقق نخواهد شد و نظر بشرط دوم اگر قضیه را نسبت بچیزی که هیچگونه وحدت و مجانست باوی ندارد بدهیم چنان که مثلا قضیه «چهار بزرگتر از سه است» را با شیشه بریدن الماس نسبت داده و بسنجیم پای صواب و خطا بمیان نخواهد آمد. و نظر بشرط سوم

← داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره‌هائی از خود ضمیمه‌کنند تا خوراکیها غذا شود پس خوراکیها بمنزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان (که بعقیده کانت این دو غیر عینی و از مفهومات قبلی ذهن میباشند) را دارند.

چنانکه سابقاً از گفتار ارانی نقل کردیم مادیین نیز عین همین تشبیه کانت را تکرار کردند تنها اختلاف نظر در نوع شیره‌هائی است که ذهن از خود ضمیمه‌میکند بعقیده کانت آن شیره‌ها عبارت از مفهومات قبلی ذهن و بعقیده مادیین عبارت است از نوع تأثیر مخصوص سلسله عصبی.

بنابراین چه امتیازی در بین است که ما کانت را شکاك و ایده‌آلیست و مادیین را رئالیست بدانیم؟

آیا بین رولاتیویسم و ماتریالیسم دیالکتیك از لحاظ ارزش معلومات فرق‌است یا نه؟

قبلا اشاره کردیم که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك بین نظریه خود در باب ارزش معلومات و نظریه نسبیون فرق میگذارند زیرا آنها حقایق نسبی را دارای خاصیت تحول و تکامل میدانند و اما سایر نسبیون (بحسب ادعای مادیین) اینعقیده را ندارند و از همین لحاظ است که مسلك خود را مسلك جزم (دگماتیسم) و مسلك آنها را مسلك شك (سپتی سیسم) معرفی میکنند. حالا باید ببینیم آیا واقعاً اینمقدار فرق موجب میشود که ارزش معلومات در نظر این دو دسته فرق کند، نسبیون‌شکاك و مادیین یقینی و جزمی باشند یا نه؟ دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیك صفحه ۳۹ میگوید «از تولید یك اشتباه جلوگیری‌میکنیم، ممکنست از استعمال‌مفهوم نسبی راجع بحقیقت ما را جزء نسبیون که در جدول جزء آگنوستی‌سیستها (Agnosticiste) (لاادریون) ذکر شده تصور کنند ولی این دو موضوع را باید کاملا جدا کرد. بعقیده ما درجه هر حقیقت هر «ایده‌ئولوژی علمی» مشروط بزمان است و آنچه که بلاشرط است اینکه هر تاریخ هر ایده‌ئولوژی علمی با یك واقعیت یعنی با طبیعت مطلق نظیر میباشد. از یکطرف این حقیقت نسبی که ما میگوئیم غیر مشخص است و بواسطه همین غیر مشخص بودن است که علم بشر جامد و راکد نمانده تکامل پیدا کرده است ولی از طرف دیگر در عین حال باندازه کافی مشخص ←

اگر دوچیز قابل تطابق را گرفته ولی حکم بمطابقت نکردیم باز صواب و خطائی پیدا نخواهد شد.

از این بیان روشن میشود که در مرتبه حس (پیدایش اثر طبیعی در حاسه) خطائی نیست زیرا این مرتبه واجد شرایط گفته شده نیست.

عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که باجسم خارج از خود پیدا میکنند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی میکند اثری پیدا میشود که بمنزلهٔ مجموعه‌ای است (نه خود مجموعه) مرکب از

← است که فکر منطقی را از انکار وجود حقیقت و واقعیت یعنی از تبعیت ایده‌آلیسم و آگنوستی‌سیسم امثال کانت و هیوم (D. Hume) خلاص نماید این اختلاف بین «ماتریالیسم دیالکتیک» و عقیده «نسبی فلسفی» را باید در نظر داشت همانطور که هگل (Hegel) گفته است دیالکتیک شامل یك جزء عقاید نسبی و نفی و شك را دارا است ولی منحصر باین افکار نیست یعنی نسبی بودن حقیقت را قبول میکند ولی در ضمن نشان میدهد که این نسبی بودن تاریخی یعنی مطابق توالی زمان است و هر قدر زمان پیش میرود اجزاء بیشتری از روابط واقعیت خارجی جزء حقیقت نسبی میشود و حال آنکه مکتبهای نسبی و شکاکین این عقیده را ندارند.

ما سابقاً مسئله تکامل حقیقت را بیان کردیم و روشن کردیم که تکامل حقیقت بمعنائی که منظور مادیین است (حقیقت متغیر و غیرمشخص) موهوم محض است و بمعانی که صحیح است (توسعه تدریجی معلومات ـ تبدل فرضیه‌ها در علوم‌طبیعی) ربطی بمدعای مادیین ندارد.

اکنون اضافه میکنیم فرضاً که ما حقایق را متغیر و متکامل بدانیم اشکال شکاك بودن باقی است زیرا طبق عقیده مادیین این حقیقت متحول متکامل در همه مراحل نسبی است نه‌مطلق و اینمراحل هم تا بی‌نهایت (باعتراف خودشان) ادامه دارد پس در جمیع مراحل هر حقیقتی را که در نظر بگیریم آنطور است که‌مقتضای خاص ذهن بشر است نه آنطور که واقع و نفس‌الامر است یعنی واقعاً حقیقت نیست و این عین همانست که نسبیون و سایر شکاکان میگویند.

حقیقت اینست که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك مسئلهٔ تکامل حقیقت یا تغییر تکاملی مفاهیم را که پایه اساسی منطق دیالکتیك و مهمترین سنگر حملهٔ‌آنان بمنطق قدیم است از راههای مختلفی بیان میکنند که با هم فرق میکند و خودشان این راهها را از یکدیگر تفکیك نمیکنند (شاید تعمد دارند که برای گم کردن راه «چند پهلو» مقصود خود را ادا کنند). و بسا هست برای خوانندهٔ مقالاتشان ابتدام تولید تحیر نماید.

ما برای اینکه خوانندگان محترم ارزش واقعی فلسفه مادی و منطق دیالکتیك را بهتر دریابند تمام راههای مختلف اثبات تکامل مفاهیم را تفکیك کرده و جدا جدا بیان میکنیم و بپاسخ آنها میپردازیم. ←

واقعیت خاصه جسم (و این همان سخنی است که گفتیم حـواس بماهیت خواص نائل میشوند) و واقعیت خاصه عضوی و در این پدیده هیچگونه حکمی موجود نیست و در نتیجه صواب وخطائی نیز موجود نخواهد بود مثلا چشم در اثر تماس ویژه‌ای که بـا اجسام خارج میگیرد اشعه‌ای وارد چشم شده و با خواص هندسی و فیزیکی چشم آمیزش یافته و در نقطهٔ زرد مستقر میگردد البته روشن است که در وی خطا و صوابی نیست.

پس از این و در مرتبهٔ دوم قوهٔ دیگری همین پدیدهٔ مادی را ادراك میکند و البته بهمان نحو که مستقر شده بـا خواص فیزیکی و هندسی وی ادراك میکند و در میان اجزاء وی بشمارهٔ

← **راههای اثبات تکامل حقیقت در نظر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك**

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك نظریه «تکامل حقیقت» را نه‌تنها یك نظریه صحیح معرفی میکنند بلکه مدعی هستند یگانه «متد» و اسلوب صحیح تفکر همان اسلوب منطق دیالکتیك است و مهمترین اساس اسلوب منطق دیالکتیك اصل تکامل حقیقت (تغییر تکاملی مفهومات) است.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك طرز تفکر مادیین قبل از مارکس و انگلس را که براین اساس نبوده متافیزیکی «یعنی واقعاً غلط» میدانند.

این دانشمندان تکامل حقیقت را از راههای مختلف اثبات میکنند. اینك بیان آن راهها:

راه اولـ فکر خاصیت مخصوص ماده مغز است. و بنابراین جزئی از طبیعت است. تمام اجزاء طبیعت در تحت تأثیر عوامل مختلف دائماً تغییر میکنند و نمی‌توانند یك آن ساکن و یکسان و بیحرکت بمانند. پس مغز نیز با همه محتویات خود (افکار و ادراکات) در تغییر است و نمیتواند ساکن و بیحرکت بماند.

طبیعت همواره در تغییرات خود تکامل پیدا میکند پس مفاهیم ذهنی نیز که در ماده مغز جایگزین هستند در تکامل هستند.

پاسخـ ما در مقاله ۳ روشن کردیم که ادراکات خواص عمومی ماده و از آن جمله خاصیت تغییر را ندارند و با آنکه مغز با جمیع محتویات خود در طول عمر یکنفر چندین بار عوض میشود ممکن است افکار شخص در تمام اینمدت ثابت و یا برجا باقی بمانند و این خود دلیل است که افکار در ماده جایگزین نیستند.

در اینجا اضافه میکنیم اگر فرضاً افکار در ماده مغز جایگزین باشند و بهمراه سایر اجزاء طبیعت سیر استکمالی داشته باشند این نوع از تکامل افکار را نمیتوان جزء قوانین مخصوص منطق و «متد تفکر» بشمار آورد. زیرا بدیهی است این‌تغییر و تبدل، قانون جبری و ضروری طبیعت است و اگر فکر از خواص مغز و جزءطبیعت باشد جبراً تغییر خواهد کرد و در این خاصیت، افکار و ادراکات همهٔ انسانها بلکه همهٔ حیوانهـا مساوی خواهند بود و قهراً مفاهیم ذهنی همه انسانها خـواه مادی باشند و خواه الهی دارای تغییر تکاملی خواهند بود. مادیین نمیتوانند این‌خاصیت را تنها طرز تفکر مخصوص خود بدانند و بعنوان اسلوب و «متد» خاص منطق‌خود ←

نسبی که پیدا میشود حکمهائی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره مینماید مثلاً در مثال فوق، روشنائی که در نقطهٔ زرد استوار شده، دارای اجزائی که هریك رنگ مخصوصی پیدا کرده و شکل هندسی ویژه‌ای دارد و نسبتی از قبیل بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی و جهت و حرکت بوجود آورده ادراك میشود و البته احکامی بشمارهٔ ترکیباتی که از مدرکات بعمل میاید انجام میگیرد «این جزء بزرگتر است از آن جزء» «و این سوی صورت سفید است» «و آن سرخی دور است» «و این مجموع متحرك است» و در این مرحله اگر چه حکم موجود است ولی چون تطبیق و سنجشی در میان‌نیست باز صواب‌وخطائی محقق‌نمیشود.

← بشمار آورند. زیرا چنانکه میدانیم قواعد و قوانین منطق قواعدی است دستوری و با قواعد فلسفی و علمی فرق میکند، قانون فلسفی و قانون علمی سایر علوم از یك واقعیت عینی خارجی حکایت میکند اما قانون منطقی «مثلاً» و روش فکر کردن را می‌آموزد و دستور طرز تفکری که بنتیجه میرساند میدهد و از اینجهت شبیه قانون اخلاقی است که از واقعیتی حکایت نمیکند بلکه صرفاً دستور عمل نیکو میدهد.

علم اخلاق دستور عمل صحیح میدهد و منطق دستور فکر کردن صحیح را و چون ایندو علم دستوری هستند بکار بستن آنها منوط باراده اشخاص است. افراد میتوانند طبق آن دستورات رفتار بکنند و میتوانند رفتار نکنند و از اینجا تفاوت بین اشخاص پیدا میشود.

اما یك قانون فلسفی «مثل قانون‌حرکت» یا یك قانون فیزیکی «مثل قانون‌ثقل» برهمه افراد بیك نحو حکومت میکند.

پس اگر روح وخواص روحی و از آنجمله تفکر، مادی و متغیر باشند قهراً و جبراً مفاهیم ذهنی عموم افراد متغیر و متحرك و جنبنده خواهند بود و چونکه تفکر دیالکتیکی بحسب‌تعریف مادیین یعنی‌تفکریکه در وی مفاهیم‌متحرك بوده‌و جامدنیست پس همه انسانها تفکر دیالکتیکی دارند خواه خودشان متوجه باشند و خواه متوجه نباشند، محال است کسی پیدا شود که تفکر دیالکتیکی نداشته باشد تنها امتیاز مادیون در اینجهت خواهد بود که آنها میدانند که همهٔ تفکرات دیالکتیکی است و دیگران نمیدانند و این دانستن و ندانستن تغییری در طرز تفکر عمومی که جبراً دیالکتیکی است نمیدهد.

خلاصه مطلب اینکه: **اولا** حقایق چون غیرمادی هستند تغییر نمیکنند **و ثانیاً** اگر هم (فرضاً) تغییر بکنند، همه افراد در آن یکسان خواهند بود و نمیتوان آنرا بعنوان طرز تفکر و اسلوب منطقی یکدسته مخصوص معرفی کرد.

راه دوم ـ اشیاء خارجی (اجزاء طبیعت) که فکر با آنها تماس میگیرد تغییر و حرکت تکاملی دارند (اصل تغییر) و این اشیاء متغیر متحول همه با یکدیگرمرتبط و در یکدیگر مؤثرند (اصل تاثیر متقابل).

اشیاء را بدونحو میتوان مطالعه کرد یکی در حال سکون و جدا جدا و دیگر در حال تغییر و ارتباط، پس مفاهیمی که از اشیاء خارجی در ذهن ما نقش می‌بندد ←

و در مرحلهٔ سوم چون قوهٔ حاکمه که حکم را بکار میبندد در میان مدرکات خود اختلافی مشاهده میکند. زیرا در بعضی از آنها سر خود بوده و بدلخواه خود تصور میتواند بنماید و برخی از آنها با یك نظام مخصوصی پیش میایند که تصرف در آنها از توانائی وی بیرون میباشد مثلا گاهی آتش را میبیندکه‌در دنبال همین ادراك، صفت گرمی و سوزندگی بی‌امکان تفـکیك ادراك میشود (چنان که با حواس ظاهره و خاصه موقعی که بیشتر از یك حاسه در ادراك شرکت بکنند همان نحو است) و گاهی همان آتش را درك میکند و بآسانی میتواند میان خود وی و گرمی و سوزندگی وی تفکیك بیندازد (چنانکه در خیال خالی همان جور

← بدو نحو ممکن است صورت بگیرد.

صحیح‌ترین طرز تفکر که همان طرز تفکر دیالکتیکی است اینست‌که هر شیءرا در حال «حرکت تکاملی» (نه‌در حال سکون و جمود) و در حال «ارتباط» با سایر اجزاء طبیعت (نه‌مستقل و جدا) مطالعه کند.

و از طرفی معلوم است هر مفهومی هنگامی حقیقت است که با واقعیت‌خارجی نظیر باشد و چون واقعیتهای خارجی در حال تکامل و همه‌با هم مرتبط و دریکدیگر مؤثرند مفاهیم ذهنی ما نیز اگر بخواهند حقیقت باشند باید متحرك و متغیر و در یکدیگر مؤثر باشند والا حقیقت نبوده خطا و غلط خواهند بود.

منطق قدیم جامد استاتیك (Statique) بود اما منطق دیالکتیك متحرك(دینامیك) (Dynamique) است و عیب اساسی منطق قدیم که پایهٔ متافیزیك است دو چیز بود:

یکی اینکه اشیاء را درحال جمود و سکون مطالعه میکرد (اصل سکون) و لهذا مفاهیمی که از اشیاء داشت ساکن و بیحرکت بود.

دیگر اینکه اشیاء را از یکدیگر مستقل و جدا جدا مطالعه میکرد (اصل‌جدائی) و بین هر شیء و سایر اشیاء دیوار و حائلی قائل بود و لهذا هر مفهوم برایش مستقل و از سایر مفاهیم جدا بود و مفاهیم دریك‌دیگر مؤثر نبودند.

اما برای کسیکه با منطق دیالکتیك فکر میکند مفاهیم همواره متحرك و دریك دیگر مؤثرند نتیجه اینکه مفاهیم در منطق جامد همواره جامد و بیحرکت و از یك دیگر مستقل و جدا بود پس حقیقت نبود زیرا با واقعیت خارجی نظیر نبود و اما در دیالکتیك مفاهیم‌همواره متحرك و دریکدیگر مؤثرند، پس حقیقت‌اند، زیرا باواقعیت خارجی نظیرند و مطابقت دارند.

پس حقیقت‌که محصول طرزتفکر دیالکتیکی است همواره متحول‌و متکامل‌است.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیك صفحه ۵۶ میگوید «اصل دوم دیالکتیك اصل تکامل ضدین یا قانون تکاپوی طبیعت است واقعیت (ماده زمان‌مکان) چون زمان را دربر دارد شامل مفهوم تغییر نیز میباشد این تغییر و شدن و تکامل واقعیت دارد و تکاپوی طبیعت واقعی است همین تکاپوی واقعی در مغز ما بصورت حقیقت قانون تکاپوی طبیعت تصویر میشود» تا آنجا که میگوید «این قانون راجع بحرکت (تغییر) واقعی اشیاء و حرکت حقایق (تصاویر واقعیت) در فکر است».

میباشد).

و ازین روی قوهٔ حاکمهٔ مزبور ناچار حکم میکند که واقعیتی خارج از خود وی (ادراك کننده) موجود است که اینگونه مدرکات نتیجه تأثیرات وی وبلکه معرف‌وی میباشد. و ازهمین‌جا دستگاه تطبیق علم بمعلوم و ذهن بخارج پیدا میشود. پس از ایـن بیان نتیجه گرفته میشود که:

۱ـ در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسه خطائی نیست.

۲ـ در مرتبه انجام یافتن ادراك حسی خطائی نیست.

۳ـ در مرتبه حکم در متن ادراك حسی پیش از تطبیق بخارج خطائی نیست.

→ در صفحه ۴۸ می‌گوید «دقت کنید که دو مفهوم را با یك‌دیگر مخلوط نکنید اگر صحبت از دیالکتیك در طبیعت باشد غرض واقعیت دیالکتیك یعنی تأثیر متقابل اجزاء طبیعت و تکاپوی آنها بدون ارتباط با طرز تفکر بشر است و اگر از اسلوب دیالکتیك باشد غرض تصویری از واقعیت دیالکتیك در مغز ما است که با یـك واقعیت نظیر است و طریقه استدلال ما است».

پاسخ ـ این بیان دانشمندان مادی شامل دو قسمت است.

قسمت اول:

اینکه طبیعت خارجی در حال تغییر و تحول و تکامل است و سکون و یکسان ماندن در طبیعت خارجی وجود ندارد و همین طبیعت متغیر و متکامل همه اجزائش در یکدیگر مؤثر و با یکدیگر مرتبطند.

این قسمت البته صحیح است و مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست. اصل این نظریه تازگی ندارد و باقرار خود مادیین اصل حرکت و تغییر را اولین‌بـار «هراکلید» (هرقلیطوس) در قرن ششم قبل از میلاد ابراز کرد و اصل تأثیر و ارتباط اجزاء طبیعت با یکدیگر اولین‌بار از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد.

در حدود سه قرن و نیم پیش صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ اسلامی که تحول عظیمی در فلسفه بوجود آورد اصل تکامل طبیعت را بطرز بدیع و بی‌سابقه‌ای بیان کرد وی با موازین فلسفی باثبات رسانید که تمام اجزاء طبیعت اشکال و تنوعات مخصوص حرکتند و سکون و یکسان ماندن خلاف مقتضای ذات طبیعت است و از اینجهت حدود (ماهیات) همواره متحرك و برای یك شیء در دو لحظه نمی‌توان یك ماهیت ثابت فرض نمود.

دانشمندان اروپا در قرون جدیده و مخصوصاً در قرن نوزدهم از راه کاوشهای تجزیی و تجسسات علمی قوانین مخصوص تکامل را در نباتات و در موجودات زنده بدست آوردند «لامارك» و «داروین» فرضیه تکامل تدریجی موجودات زنده را در تحت قوانین مخصوص بیان کردند.

روبهمرفته تحقیقات فلسفی از یکطرف و تجسسات علمی از طرف دیگر درباب حرکت، این نتیجه را درباب کیفیت مطالعه اشیاء و کشف حقیقت آنها بدست بشر ←

و از این روی ناچار خطا در مرتبهٔ پائین‌تر از مراتب گذشته میباشد (مرتبه ادراك و حکم که مقایسه و تطبیق بخارج شود).

اکنون چگونگی این خطا را باید بررسی کرد

مقدمتاً باید دانست:

اولا حکم در عین حال که مدرك ما است، بطور صورت‌گیری و عکس‌برداری (انتزاع) مانند سایر صور از خارج به‌پیش ما نیامده است و باصطلاح فلسفی یك فعل خارجی است که سنخش سنخ علم میباشد چون با کلیت وجود خود پیش ما حـاضر است

← داد که اشیاء را نباید ساکن و جامد مطالعه کرد یعنی اگر تصوری از یك حادثـه طبیعی دریك حالت خاص داشته باشیم نباید این تصور را برای همیشه نسبت بآن حادثه کافی بدانیم زیرا آن شیء یا آن حادثه طبیعی متدرجا در امتداد زمان تغییر و تکامل پیدا میکند و تصور سابق ما فقط نسبت بحالت سابق آن حادثه طبیعی‌صحیح است و اما نسبت بهریك از حالات دیگر، احتیاج بتصورهای جدا جدا داریم و از اینجهت مصداق هریك از تصورات متعدد ذهنی ما فقط یکی از حالات متعاقب آن حادثه است. و در مقام تشبیه دستگـاه ادراکی را میتوان تشبیه کـرد به‌دستگـاه عکس‌برداری که از یك طفل که بتدریج تکامل پیدا میکند عکسهای متعددی برمیدارد البته هریك از عکسها و تصویرات روی صفحه مقوا طفل را دریك زمان معین و یك مرحله معین از مراحل تکامل نشان میدهد و نسبت بآنحالت دایماً صادق ومنطبق است ولی نسبت بسایر حالات آنطفل که تغییر کرده صادق نیست و اگر بخواهیم حالات دیگر آنطفل را نشان بدهیم احتیاج بعکسهای متعدد دیگری داریم.

همچنانکه قبلا اشاره شد این قسمت از بیان تکامل که مربوط بتکامل‌واقعیت است مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست و نتیجه‌اش مطالعهٔ طبیعت بطرزخاصی است که گفته شد.

قسمت دوم:

این قسمت نتیجه مخصوصی است که‌طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك بسلیقهٔ خود از قسمت اول درباب کیفیت مطالعهٔ طبیعت گرفته‌اند و آن اینکه:

مفاهیمی که انسان در ذهن خود از طبیعت دارد هنگامی حقیقت است و بـا واقع منطبق است که با واقعیت طبیعت نظیر باشد یعنی دارای همان خاصیتی باشد که واقعیت طبیعت دارد و چونکه واقعیتهای طبیعت «بحکم اصل تغییر» در تغییر و تکامل و «بحکم اصل تأثیر متقابل» در تحت تأثیر یکدیگرند ناچار اگـر بنا شود تصورهای ذهنی حقیقت و مطابق با واقع باشند باید همان خاصیتها را داشته باشند یعنی باید متحول و متکامل بوده و دریکدیگر تأثیر داشته باشند.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك این قسمت را نیز «بهراکلید» دانشمند قدیم یونان نسبت میدهند.

چنانکه دکتر ارانی در صفحه ۴۹ جزوهٔ مزبور پس از آنکه جملهٔ معروف را (دریك رودخانه دو دفعه نمیتوان وارد شد) از هراکلید نقل میکند میگوید «هراکلید←

یعنی معلوم حضوری است نه‌معلوم حصولی. زیرا (اولا) ما گاهی که همین حکم را باصورت مفهومی تصورکرده و بمجموع قضیه اضافه مینمائیم نمیتواند تمامیت قضیه را تأمین‌کند (صحت سکوت افاده نمیکند) و باصطلاح منطقی هر قضیه حملیه را میتوان مقدم قضیه شرطیه قرار داد و این عمل تمامیت قضیه حملیه را از میان برمیدارد بااینکه اصل قضیه محفوظ است و (ثانیاً) گاهی تصدیق و حکم خود را بطور استقلال (معنی اسمی) تصور کرده و موضوع یا محمول قضیه دیگری قرار میدهیم مثلا میگوئیم فلان حکم راست است باز حکم تمامیت خود را از دست میدهد و (ثالثاً) مطابق خارجی حکم را مشاهده میکنیم (یعنی صورت می‌ـ

← متوجه تأثیر مفهوم جریان در مفهوم رودخانه شده است».

ولی حقیقت این است که هیچیك از حکماء قدیم یونان و حکماء دورهٔ اسلامی و حکماء جدید اروپا در اینقسمت با طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك شریك‌نیستند. از دانشمندان جدید اروپا فقط **هگل** (نیمه دوم قرن هیجدهم و نیمه اول قرن‌نوزدهم میلادی) را میتوان نام برد که چنین عقیده‌ئی داشته است و از دانشمندان دورهٔ‌اسلامی تنها محقق **جلال‌الدین دوانی** (قرن دهم هجری) عقیدهٔ خاصی درباب علم دارد که همین نتیجه را میدهد. اشتباه اساسی ماتریالیسم دیالکتیك هم‌همین‌جا است.

این آقایان گمان کرده‌اند که اگر یك مفهوم حقیقت و مطابق با واقع باشد باید خاصیت مصداق خود را داشته باشد و چون مصداقهای خارجی خاصیت تکامل و تأثیر متقابل را دارند عین این دو خاصیت باید در مفاهیم ذهنی موجود باشد والا با واقع مطابق نخواهند بود غافل از اینکه اگر بنا شود مفهوم خاصیت مصداق خود را داشته باشد باید تمام خاصیتهای او را داشته باشد و در اینصورت این مفهوم، مفهوم شیء خارجی نیست بلکه خود یك واقعیتی است در عرض آن واقعیت و سایر واقعیتهای طبیعت.

کسانیکه بمنطق و فلسفه قدیم که این آقایان آنها را کهنه و جامه میخوانند آشنائی دارند میدانندکه در مبحث‌معروف **وجود ذهنی** که ازغامض‌ترین وپیچیده‌ترین مسائل است شبهه معروفی هست که اساس آن شبهه با این اشتباهی که ماتریالیسم دیالکتیك درباب حقیقت دچار آن شده است یکی است آن شبهه اینست: اگر عین ماهیت معلوم در ذهن موجود شود یعنی اگر مفهوم ذهنی حقیقت و مطابق با واقع باشد ناچار باید تصورات ذهنی مصداق ماهیت معلوم باشند و قهراً تمام خواص و آثاریکه سایر مصادیق دارند داشته باشند مثلا اگر یك جوهری از جواهر یا کمی از کمیات یا کیفیتی از کیفیات جسمانی را تصور کنیم لازم است که تصور ما خودش مصداق «جوهر» یا مصداق «کم» یا مصداق «کیف‌جسمانی» بوده باشد و قهراً خواص و آثار آنها را داشته باشد و حال آنکه ما میدانیم تصورات ما کیفیات نفسانی هستند و مصداق مقوله کیف بوده و خواص آثار کیف نفسانی را دارا میباشند.

فلاسفه پاسخهای متعددی باین شبهه داده‌اند. بهترین پاسخها همان است که **صدرالمتالهین** داده و مورد قبول فلاسفه بعد از خودش واقع شده. ←

گیریم) بدون وجود تصدیق و حکم از ما. پس باید گفت حکم فعل خارجی قوه حاکمه است که باواقعیت خود روی قضیه مدرکه میآید و نظر باینکه معلوم نیز هست باید گفت معلوم با علم حضوری است.

ثانیاً چون هیچ موردی از حکم نقیضین مستثنی نیست باید گفت هیچ خطائی بی‌صواب محقق نمیشود یعنی اگر قضیه‌ای بموردی منطبق نشد قضیه دیگری (طرف مقابل) که منطبق به مورد بوده باشد موجود است پس هر خطائی صوابی دارد.

آنگاه میگوئیم قضیه‌ای که مشتمل بخطا میباشد اجزاء وی موضوع و محمول و حکم میباشد (و اگر صورت قضیه غیر این

← ما با حذف مقدمات و دلائلی که این فیلسوف بزرگ آورده باصل نظریه‌اش اشاره میکنیم زیرا بیان مفصل این نظریه احتیاج به‌بیان مقدمات وتوضیح‌اصطلاحات داره که مناسب اینمقاله نیست غرض ما فعلا اشاره بیکی از ریشه‌های اشتباهات ماتریالیسم دیالکتیك است و آن اینکه:

مفاهیم از یك لحاظ عین ماهیت معلوم هستند (بحمل اولی ذاتی) ولی‌از لحاظ دیگر عین آن نیستند یعنی مصداق ماهیت معلوم نیستند (حمل شایع صناعی) و لهذا خواص و آثار معلوم را ندارند واز اینجهت اگر ما یك شیء متکمم (دارای کمیت) یا متکیف (دارای کیفیت) یا متحرك (دارای حرکت) را تصور کنیم مفهوم متصور ما در عین اینکه با خارج عینیت و تطابق داره خواص و آثار شیء خارجی را نداره یعنی مفهوم متصور ما دارای کمیت یا کیفیت یا حرکت نخواهد بود.

از خوانندگان ما آنانکه بفلسفه آشنا هستند بهمین اشاره مختصر بریشهٔ این اشتباه خوب متوجه شدند و تاروپود این منطق «دینامیك!!» را که همه جا بمنطق قدیم حمله‌ور میشود و آنرا جامد (استاتیك) میخوانند بدست آوردند و دانستند که ریشه این منطق متحرك فقط یك اشتباه بزرگی است که قرنها است بتبه آن زده شده است.

راه سوم ــ تنها طریقه شناختن حقیقی یك‌شیء عبارت است ازاینکه روابط آن شیء را با سایر اشیاء بدست آوریم. منطق قدیم دچار اشتباه بود که طریقهٔ شناختن را تعیین «حد و رسم» و بیان «جنس و فصل» معرفی مینمود اما در منطق دیالکتیك طریقه شناختن حقیقی یك چیز عبارتست از «تعیین ارتباطات آن شیء با سایر اشیاء» (اعم از اشیاء گذشته و اشیاء همزمان) یعنی اینکه تاریخچه گذشته و وضع حاضر آنرا در تحت تأثیر اجزاء متباور (همزمان) بدست آوریم و چون هرشیء با سایر اشیاء روابط بینهایت زیاد دارد پس شناختن حقیقی یا حقیقت تدریجاً مراحلی طی میکند و با کشف روابط بیشتری کاملتر میشود. و هریك از این مراحل نسبت بمرحله قبل از خودش حقیقت و نسبت بمرحلهٔ بعد از خودش خطا است پس حقیقت بمعنای «کثیرالمطابقه» و خطا بمعنای «کثیرالمغایره» خواهدبود پس حقیقت یعنی شناختن حقیقی اشیاء متحول و متکامل است.

پاسخ ــ طریقه شناختن حقیقی بعد از این در مقالهٔ پنجم با توجه بگفته‌های ←

نحو باشد بالاخره مرجع همانها است) ولی حکم نمیتواند خطا بوده باشد زیرا فعلی است خارجی و فعل خارجی بخطـا متصف نمیشود چنانکه گفته شد، پس ناچار بیکی از دو طـرف قضیه (موضوع ـ محمول) برمیگردد و طرف قضیه نیز از آن راه که مفرد بی‌حکم است خطا برنمیدارد پس ناچار بحسب تحلیل همین مفرد بیك قضیهٔ دیگر منحل است که حکم در قضیهٔ تحلیلـی بـا حکمی که در قضیهٔ مفروضـه داریم موافق نبوده و بمورد وی قابل انطباق نیست وگرنه در اصل قضیه بجز موضوع و محمول و حکم نبوده و چنانکه روشن کردیم هیچکدام از این اجزاء قابـل خطا نیست و فرضاً هرچه با تحلیل پیش برویم باز موضوع و محمول

← مادیین بیان خواهد شد. در اینجا مربوط بمطلب خودمان همینقدر میگوئیم بفرض اینکه طریقه شناختن حقیقی تعیین روابط هر شیء با سایر اشیاء باشد و بفرض اینکه روابط هر شیء با سایر اشیاء بیسهایت باشد مدعای ماتریالیسم دیالکتیك بدست نمیآید زیرا:

مدعای ماتریالیسم دیالکتیك چنانکه کراراً گفته شده اینست که حقیقت همواره غیر مشخص و دارای تغییر تکاملی است و حال آنکه بیان فوق اینطور نتیجه میدهد که شناختن حقیقتی عبارتست از مجموع کشف روابط بی‌نهایت شیء با سایر اشیاء. و البته هریك از کشف رابطه‌ها خود یك حقیقتی است که عارض ذهن ما شده و کشف رابطه دیگر خود یك حقیقت دیگری است نه‌اینکه همان کشف رابطه اولی تغییر و تکامل پیدا کرده است و بعبارت روشن‌تر شناختن یعنی اطلاع برحالات یك شیء و البته ممکنست اطلاع شخص راجع بیك چیز ابتداء محدود باشد بعد اطلاعات دیگـری اضافه شود و معلومات شخص راجـع به آن شیء توسعه پیدا کند. ما سابقاً روشن کردیم که توسعه تدریجی معلومات ربطی بتغییر و تکامل حقیقت ندارد.

راه چهارم ـ یك مطالعه اجمالی در تاریخ علوم روشن میکند که علوم در حال تحول و تکامل میباشند هیچیك از رشته‌های علوم و فلسفه بیك حال باقی نمانده بتدریج کاملتر شده‌اند. ما میدانیم قوانین علمی که امروز بشر آنها را در علوم برسمیت میشناسد با قوانین علمی هزار سال قبل فرق دارد. منطقی که امروز بکار میبرد غیر از منطق هزار سال پیش است. فلسفه امروز بشر با فلسفه هزار سال پیش فرق دارد آیا منطق و فلسفه و علوم هزار سال قبل **حقیقت** نبود؟. چـرا اما منطق و فلسفه و علوم امروز درجه حقیقی بودنشان بالا رفته و کاملتر شده، پس علوم که در حقیقت بودن آنها شکی نیست متحول و متکامل میباشند.

ما در مقدمهٔ اینمقاله جواب این مغلطه را نیز آشکار کردیم و گفتیم در فلسفه و منطق و سایر علوم دو نوع تکامل وجود دارد و هیچیك از دو نوع ربطی بتغییر و تکامل حقیقت که مدعای مادیین است ندارد، در اینجا نیازی بتکرار نداریم.

مادیین در مسئله تکامل مفاهیم حقیقی که خوانندگان محترم بی‌اساس بودن آنرا بخوبی دریافتند هو و جنجال راه می‌اندازند و میگویند عامل ترقی و توسعه علوم، تکامل مفاهیم است ولی از بیاناتی که تاکنون شده بخوبی روشن میشود که ←

و حکم پیش خواهد آمد که خطابردار نیستند.

مثلا اگر گفتیم «دزد بخانه آمد» و فرضاً این سخن خطا بود چنانکه گفته شد این خطا بیکی از دو طرف قضیه (یا بهردو) باید برگردد نه بحکم، یاکسی بخانه آمده ولی مثلا برادرمان بوده نه دزد و ما خطا نموده و دزد را بجای برادر گذاشته‌ایم و یا راستی دزد بوده ولی بخانه نیامده بلکه از دم در گذشته و ما پنداشته‌ایم که بدرون خانه آمد و از این روی «آمـد» را بجـای «از دم در گذشت» گذاشتیم (یا از هر دو جهت اشتباه کردیم) و در نتیجه یا غیر موضوع را بجای موضوع گذاشته‌ایم یا غیر محمـول را بجای محمول یا هردو کار را کرده‌ایم.

← ترقی و تکامل علوم هیچگونه ارتباطی با فرض موهوم مادیین درباب تکامل حقیقت ندارد. بلکه اساس ترقی و تکامل علوم دو چیز دیگر است که ما قبلا در مقدمه این مقاله توضیح داده‌ایم.

اجتماع صحیح و غلط و حقیقت و خطا

این مطلب را مکرر گوشزد کرده‌ایم که ایده‌آلیست‌ها و سوفسطائیان ارزش معلومات را بکلی نفی میکنند، تمام ادراکات و علوم بشر را از لحاظ واقع‌نمائی هیچ در هیچ و خطا میدانند و چنانکه در ابتداء مقاله تذکر داده شد، وقوع خطا را در بعضی از موارد مسلم (نظیر مثالهائی که در متن مقاله ذکر شده) دلیل بربیحقیقت بودن ادراکات در سایر موارد میگیرند و بعبارت اخری حصول علم حقیقی (مطابق با واقع) را منکرند.

اما فـلاسفه پاره‌ئی از ادراکات را بعنوان حقایق مسلمه (بدیهیات) مـی‌پذیرند و میگویند با بکار بردن فکر بطرز صحیح میتوان علم حقیقی (مطابق با واقع) کسب نمود و از خطا (فی‌الجمله) دوری جست و وقوع خطا فی‌الجمله دلیل برخطا بودن جمیع معلومات نیست.

ولی ماتریالیسم دیالکتیك اخیراً نغمهٔ جدیدی ساز کرده است و مدعی است اساساً بین صحیح و غلط و حقیقت و خطا اختلافی نیست میتوان اینها را با یکدیگر مجتمع و متحد نمود. ممکن است یك چیز در عین اینکه صحیح است غلط و در عین اینکه حقیقت است خطا و در عین اینکه راست است دروغ بوده باشد.

بطلان این ادعا از بطلان ادعای سوفسطائیان اگرواضح‌تر نباشدمخفی‌ترنیست. زیرا این ادعا مستقیماً مبتنی برانکار «اصل عدم تناقض» است و این اصل (بمفهوم فلسفی آن) بدیهی‌ترین بدیهیات است و حتی از «وجود دنیای خارج» که ایده‌آلیستها منکرند، بدیهی‌تر است ما بعد در جای خود جمیع شبهات کودکانه مادیین را درمورد این اصل متعرض خواهیم شد. بر همه کس حتی بریك طفل دبستانی روشن است‌که یك حکم ــ یك قضیه ــ یك جمله ــ یا راست یا دروغ، یا صحیح است یا غلط؛ شق ثالث ندارد. حتی آنکه خود طرفداران این مسلك در عین اینکه برای یك چیز مدعی میشوند هم صحیح است و هم غلط گاهی مجبور میشوند از مطلب خارج شده ←

در صورتیکه غیر موضوع را بجای موضوع گذاشته باشیم ناچار میان غیر موضوع و موضوع مفروض یك رابطه و یگانگی دیده‌ایم‌که حکم بیکی بودن آنها نموده و این راآن پنداشته‌ایم مثلا در مثال بالا ما دزد را با قدی بلند و سری پر مو و لباسی مشکی شناخته بودیم و برادر را نیز با همین اوصاف بهمراهی مشخصات دیگر تشخیص داده بودیم و در موقعیکه گفتیم «دزد بخانه آمد» از کسیکه وارد خانه شده جز اوصاف مشترکه چیزی مشاهده نکردیم علاوه شب نیز بود و درب خانه نیز بی‌صدا باز شد و این دو صفت نیز از اوصاف عمومی دزد است پس حکم کردیم که «دزد بخانه آمد» و در حقیقت دیده بودیم که کسی بلندقامت و

→ و فرضیه‌ها را عنوان کرده پای یك جزء صحیح و یك جزء دیگر غلط را بمیان‌بکشند.

در اینجا ابتداء کلمات مادیین را در این زمینه که برای خوانندهٔ محترم‌خالی از تفریح نخواهد بود نقل میکنیم و سپس بعلت پیدایش این نظریه برای آنها اشاره میکنیم:

ژرژپولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه آنجا که قانون سوم دیالکتیك (قانون تضاد) را بیان میکند میگوید «ازنظر متافیزیك صحیح، صحیح است غلط، غلط‌است و حال آنکه دیده شده که میگوئیم باران گرفت و بسا شده که حرف ما تمام نشده باران میایستد اینجمله ما دروقت شروع صحیح بود و بعداً تبدیل باشتباه شده است. علوم نمونه‌های چندی را بمانشان میدهد. قوانینی که سالهای متمادی بعنوان‌حقیقت شناخته میشده دریك آن بموازات پیشرفتهای علمی بصورت خطا درآمده است».

دکتر ارانی در ذیل بیان «اصل نفوذ ضدین» صفحه ۵۲ میگوید «یك فکرتمرین نکرده بآسانی نمیتواند درك کند چطور میتوان حرکت و سکون، وجود و عدم، جسمی و روحی، غلط و صحیح و غیره را متحد کرد ولی اندك‌تمرین و توجه برای‌اشخاصی که میل بطبقات طرفدار دیالکتیك کرده‌اند اشکال را برطرف میکند. مثلا میدانید سکون حرکتی است که سرعت آن صفر باشد یعنی از حالات خاص حرکت است. هر چیز که در حال شدن است چون در حال شدن است پس آنچیز است و چون هنوز نشده است پس آنچیز نیست یعنی بوسیله دقت در «تکاپو و تکامل» و شدن اشیاء میتوان وجود و عدم را یکجا جمع کرد. همینطور تضاد روحی و جسمی را بدین ترتیب‌میتوان از بین برد که خواص روحی یکدستهٔ مخصوص از خواص ساده است. جمع شدن صحیح و غلط را در مبحث حقیقت نسبی بیان کردیم و گفتیم مثلا مکانیك نیوتون در عین حال صحیح و غلط است، صحیح است زیرا بوسیله آن نتایج صحیح عملی که صحت آنها مسلم است بدست می‌آوریم و غلط است، زیرا سرعت دستگاهرا درقوانین در نظر نگرفته است».

در مبحث حقیقت نسبی صفحه ۲۷ میگوید «در زندگی معمولی صحیح و غلط را کاملا متضاد فرض نموده مقابل هم قرار میدهند یك چیز یا صحیح است یا غلط شق ثالث ندارد و حال آنکه مکتب دیالکتیك درهریك از مراحل شناختن یك جزء صحیح و یك جزء غلط معتقد است». ←

پر موی و سیاه‌پوش بخانه آمد (و این حکم صواب است) و حکم کردیم که این اوصاف متحد با اوصاف دزد است یعنی دزد و برادر یکی است یعنی در مشخصات و این حکم نیز صواب است و پس از آن بنیروی همین قوه که دزد و برادر را یکی کرده بود در مورد قضیه که دیده بودیم کسی بلندقامت و پرموی و سیاه‌پوش بخانه آمد اینچنین گفتیم «دزد بخانه آمد» و این حکم نیز از همین قوه صواب است ولی اگر مقایسه با مشاهدهٔ حس بشود خطا خواهد بود.

و همچنین درجائیکه غیر محمول را بجای محمول گذاشتیم حال از همان قرار است مثلا در مثال بالا موضوع حقیقتاً دزد بوده

→ در صفحه ۲۸ میگوید «در قرن گذشته میگفتیم آتم جزء لایتجزی و آخرین حد تجزیه ماده است این ادعا هم صحیح و هم غلط بود، صحیح بود زیرا اصول صنعت عظیم شیمی برروی آن بنا شد چطور میتوان گفت چنین فرض غلط است. اما در عین حال که حقیقت دارد غلط هم هست زیرا در آن چیز که اتم نامیده میشد اجزاء دیگر یعنی الکترون و پوزیترون و نویترون و غیره پیدا شده».

این گفته‌ها بقدری بی‌ارزش و بی‌اعتبار است که قابل توجیه‌کردن نیست. راستی شرم‌آور است پس از هزارها سال رنج و زحمت که بشر در راه علم و فلسفه کشیده و موفقیتهائی که در این زمینه کسب کرده است تا آنها را باین مرتبه عالی رسانده است یکدسته پیدا شوند و بنام علم و فلسفه اینطور رطب و یا پس بهم ببافند و باکمال وقاحت خیالات پوچ خود را بعنوان عالیترین افکار فلسفی معرفی کنند.

بقدری این گفته‌ها بی‌اساس است که خودشان گاهی مجبور میشوند پای فرضیه‌ها را بمیان کشیده از یك جزء صحیح و یك جزء دیگر غلط صحبت بمیان آورند مثل اینکه گمان کرده‌اند سایر مردم منکرند که ممکنست یك جزء یك فرضیه صحیح و یك جزء دیگر آنفرضیه غلط بوده باشد. در صورتیکه قضیه یك جزء غلط و یك جزء صحیح با مثالهائی که خودشان ذکر میکنند سازگار نیست. در مثال ژرژپولیتس (باران‌گرفت) کدام‌جزئش صحیح‌و کدام‌جزئش غلط است؟ درمثال آتم که در قرن نوزدهم مدعی بودند آتم قابل تجزیه نیست کدام جزئش صحیح و کدام جزئش غلط بود؟

بن‌بست عجیب یا یك نکته مفید و مهم

ممکنست خوانندگان محترم از خود بپرسند چه‌چیزی موجب شده که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك در باب حقیقت و خطا اینطور نظریه‌ها از قبیل نظریه تغیر و تکامل مفاهیم و نظریه اجتماع صحیح و غلط و امثال اینها را بدهند و حال آنکه با اندك تأمل بطلان این نظریه‌ها روشن است.

ولی باید دانست که ماتریالیسم دیالکتیك از لحاظ **اصول و مبانی اولیه** در وضعی قرار گرفته که اگر این دو نظریه را قبول نکند یعنی مفاهیم را غیرمتغیر و ←

ولی از راه خانه تا دم درخانه آمده وگذشته وما اشتباهاًگفتیم داخل خانه شد و در حقیقت حرکت در راه و رسیدن بدم در را دیده‌بودیم که مشترک‌فیه «دخول» و «مرور» میباشد و این حکم صواب است پس از آن گفتیم رسیدن بدم در ومروراست و با دخول اتحاد دارد و این حکم نیز صواب است پس از یکی کردن دخول و مرور دخول را بجای مرور گذاشتیم و این حکم نیز صواب است ولی در عرصهٔ فعالیت این قوه (خیال) که دوتا را یکی کرده بود نه در عرصهٔ حکم حس.

مثال دیگر:

مادیین میگویند «خدا موجود نیست» و این سخن خطا است

← صحیح و غلط را غیرقابل جمع بداند در بن‌بست عجیبی قرار میگیرد که راه بیرون شدن ندارد زیرا: نخستین اصل و مبنای اولی این فلسفه اصالت ماده علی‌الاطلاق (ماتریالیسم) و نفی ماوراءالطبیعه است.

اصل دوم این فلسفه اصل تجزم (دگماتیسم) است. این فلسفه برای آنکه از بحثهای خود برای نفی ماوراءالطبیعه نتیجه یقینی و قطعی بگیرد در مورد این اصل از سیستمهای فلسفه نظری و تعقلی پیروی مینماید و برخلاف سیستمهای فلسفه حسی که از اظهار جزم و یقین مطلق خودداری میکنند جزم و یقین را شعار خود قرار میدهد.

اصل سوم این فلسفه اصل اصالت حس و تجربه (امپریسم) است. ماتریالیسم دیالکتیک منطق تعقلی را که فلاسفه عقلی بآن اعتماد میکنند منکر است زیرا بحسب عقاید مخصوص بخود در باب روح و کیفیت پیدایش علوم و ادراکات «بدیهیات اولیه عقلانی» را که فلاسفه عقلی برای آنها ارزش یقینی و ثابت قائل بودند و مدعی بودند تنها مسائلی را میتوان یقینی خواند که متکی به بدیهیات اولیه عقلانی باشد نمیتواند بپذیرد بلکه عقیده دارد تنها منطق قابل اعتماد منطق تجربی است. ماتریالیسم دیالکتیک در مورد این اصل (برخلاف اصل دوم) از فلاسفه حسی پیروی می‌کند ولی با این تفاوت که فلاسفه حسی، حس و تجربه را از جنبه مثبت فقط دلیل میگیرند نه از جنبه منفی و لهذا مسائل ماوراءالطبیعه را که ماوراء حس و تجربه است از قلمرو تحقیقات خود خارج میدانند ولی ماتریالیسم دیالکتیک هم از جنبه مثبت و هم از جنبه منفی بحس اعتماد میکند و میگوید هرچه محسوس است راست است و هرچه محسوس نیست دروغ است و لهذا معیار و مقیاس کلی برای نفی و اثبات هر چیزی (حتی ماوراءالطبیعه) علوم طبیعی جدید است که متکی بحس و تجربه است).

این سه اصل نامبرده (اصل اصالت ماده ـ اصل تجزم ـ اصل اصالت حس) اصول و مبانی اولیه ماتریالیسم دیالکتیک بشمار میرود.

ماتریالیسم دیالکتیک با قبول این سه اصل «با هم» دچار حیرت و اشکال و بن‌بست میشود زیرا:

اگر مانند سیستمهای فلسفه تعقلی «بدیهیات عقلیه» را بپذیرد و قیافه ←

ولی معنای تحلیلی این سخن که در ته دل گوینده میباشد صواب است زیرا گویندهٔ این سخن یا «خدا» را بمعنائی تفسیر کرده که جز حقیقت است (مانند موجود جانشین علل مادیه مجهوله و نظایر آن) و یا «موجود» را بمعنائی گرفته که با حقیقت خدا هم نمیسازد چنانکه میگویند «ماده=موجود» یا «موجود=ماده باضافه زمان و مکان» و پس از تحلیل بدست میآید که گویندگان این سخن در تطبیق معنای خیالی صواب خود بواقعیت خارج که الهیین می‌گویند خطا مینمایند.

پس در مورد هر ادراك ناصواب و فکر فاسد بترتیبی که ذکر شد باید نقطهٔ حقیقی را که باصطلاح فلسفی مورد «انتقال ما-

---

← متافیزیسم بخود گرفته یك فلسفه تعقلی خالص بشود، علاوه بر آنکه با عقائد مخصوص وی در باب روح و خواص روحی منافی است. اصل سوم (اصالت حس) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست استدلالات فلسفی و نظری الهیون را ببهانه اینکه «در علوم حسی نشانی از اینگفته‌ها نیست» منکر شود و اگر مانند سیستمهای حسی تنها بمسائل علوم حسی اعتماد کند و همان ارزش که قاطبه دانشمندان حتی خود حسیون برای علوم حسی قائلند (ارزش احتمالی و ظنی) قائل شود اصل دوم (اصل تجزم) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست بطور جزم و یقین در عقائد فلسفی خود اظهار نظر کند، مثلا با جزم فتوی بدهد که غیر از ماده و خواص ماده چیزی نیست (ماده = وجود).

و اگر بخواهد همان ارزشی راکه فلاسفه عقلی و متافیزیسین‌ها برای بدیهیات عقلیه قائل‌بودند (ارزش یقینی غیرقابل تخلف) برای مسائل وفرضیه‌های علوم حسی قائل شود پس با تجدید نظرها و کشف خلافها چه کند؟

برای رهائی از این بن‌بست اینراه بنظرش رسیده که برای مسائل تجربی و فرضیه‌های علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شود و تجدیدنظرها و کشف خطاها را از راه «تغییر حقیقت» و «امکان اجتماع صحیح و غلط» توجیه کند و بگوید حقیقت و خطا و صحیح و غلط و صدق و کذب با هم منافاتی ندارد. هم قانون علمی قرن گذشته صحیح و حقیقت بود و هم قانون علمی امروز که مخالف آن است زیرا حقیقت هر روز تغییر میکند و لهذا در قرن گذشته که میگفتند اتم بسیط است و قابل تجزیه نیست صحیح بود امروز هم که میگویند اتم بسیط نیست بلکه مرکب است از اجزاء زیادی نیز صحیح است و هر دو یك حقیقتند که تغییر کرده و تکامل یافته.

آیا اگر شما بجای طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك بودید راه فرار دیگری از اشکال بالا پیدا میکردید؟

و آیا دانشمندان مادی چاره‌ای داشتند جز آنکه با این سفسطه (ببخشید تحقیق عمیق) خود را خلاص کنند؟

البته یك سلسله اشتباهات فلسفی دیگر نیز که دامنگیر این آقایان شده کمك کرده است که فرضیه تکامل حقیقت و فرضیه امکان اجتماع حقیقت و خطا را بسازند ولی تردیدی نیست که گرفتاری در این بن‌بست و پیداکردن راه فراری برای ←

بالعرض مکان مابالذات» یعنی تطبیق حکم صواب قوه‌ای بمورد حکم صواب قوه دیگری است، باید بدست آورده و فهمید که‌هیچ ادراکی نمیتواند خطای مطلق بوده باشد و در جهان هستی بحسب حقیقت خطائی پیدا شود بلکه پیوسته فکر اصلی و ادراك حقیقی در مورد خطا صواب میباشد.

بر حرف هیچکس منه انگشت اعتراض
آن نیست کلك صنع که خط خطا کشد

از بیان فوق میتوان نتیجه گرفت:

۱ـ وجود خطا در خارج بالعرض است یعنی در جائی که ما خطا می‌کنیم هیچیك از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص بخود خطا نمیکند بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلاحکم

← رهائی از آن دخالت زیادی داشته است.

چنانکه ازکلمات مادیین هویدا است همیشه نتیجه دادن عملی را گواه بر صحت و ارزش نظری یك فرضیه میگیرند آنگاه نتیجه میگیرند که چون دو قانون علمی مخالف هر دو در عمل نتیجه مثبت داده‌اند پس هردو حقیقت بوده‌اند.

ما در مقدمه این مقاله روشن کردیم که نتیجه عملی دادن گواه بر صحت و ارزش نظری یك فرضیه نیست و ضمناً توضیح دادیم که هیچیك از دانشمندان نتیجه عملی را دلیل بر ارزش نظری نمیگیرند ودراینجا نیازی بتکرار نداریم.

فلاکت ماتریالیسم بدست دیالکتیك

اشکال بالا برای فلسفه ماتریالیسم دیالکتیك از آنجا پیش آمده است که طریق مشی معین ندارد. درهیچجا در منطق خود اظهار میدارد تنها بمقتضای حس و تجربه باید اعتماد کرد و بس از این لحاظ از سیستمهای فلسفی حسی پیروی میکند و در جای دیگر ارزش فلسفه‌های حسی خارج شده در مسائل فلسفه اولی «متافیزیك» که خارج از قلمرو حس است و صرفاً جنبه تعقلی و نظری دارد بنفی و اثبات میپردازد و شکل و قیافه «متافیزیسم» بخود میگیرد.

آنجا که میخواهد از بحثهای خود نتیجه جزمی و یقینی بگیرد شعار خود را جزم و یقین قرار میدهد و روش خود را جزمی «دگماتیسم» معرفی میکند و در جای دیگر که ارزش معلومات را میخواهد تعیین کند پای حقیقت نسبی را بمیان میاورد و شکاك میشود.

نتیجهٔ این تذبذب فلسفی اینکه درمقام توجیه تجدید نظرها و کشف خطاها در مسائل علوم باشکال وبن‌بست دچار میشود و راه‌حلی پیدا نمیکند پس نظریهٔ تغییر حقیقت و امکان اجتماع حقیقت و خطا را پیش می‌کشد و یکباره سوفسطائی میشود. البته خواننده محترم توجه دارد که ماتریالیسم قبل از آنکه بدست **کارل مارکس و انگلس** بیفتد و منطق دیالکتیکی پیدا کند یك طریق مشی معین داشت و بالاخره هرچیز بود شکاك یا سوفسطائی نبود-این منطق دیالکتیك است‌که این «فلاکت را برای ماتریالیسم «بیچاره» ببار آورده است و بمثل معروف خواسته است که ابرویش را اصلاح کند چشمش را کور کرده است.

این قوه را بمورد قوه دیگر تطبیق مینمائیم (حکم خیال را بمورد حکم حس یا بمورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است‌که فلاسفه میگویند که خطا در احکام عقلیه بواسطه مداخله قوهٔ خیال است.

و از همین‌جا می‌شود نتیجه گرفت که اگر چنانچه ما در تکون علوم کنجکاوی کرده و بتمیز ادراکات حقیقی و مجازی (بالذات و بالعرض) نائل گشته و خواص کلی آنها را بدست آوریم می‌توانیم بکلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و باصطلاح منطق در موارد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم.

۲ــ در مورد هر خطائی صوابی هست.

نظریاتی که در این مقاله بثبوت رسید بقرار ذیل میباشد:

۱ــ هر تصدیق مسبوق بتصور است.

۲ــ میان مدرك حسی و صورت خیالی و صورت عقلی وی نسبت ثابتی موجود میباشد.

۳ــ صورت عقلی موجود خارجی مسبوق بصورت خیالی وی و صورت خیالی وی مسبوق بادراك حسی وی میباشد.

۴ــ معلومات تصوری که بنحوی قابل‌انطباق بخارج میباشند. منتهی بحس هستند (ایــن حکم نیازمنــد بتوضیحی است کــه در مقاله آینده داده میشود.)

۵ــ ما بماهیات اشیاء فی‌الجمله نائل میشویم.

۶ــ در مرتبه وجود حسی (اثر موجــود در عضــو حساس) خطائی نیست.

۷ــ در مرتبه ادراك حسی مفرد خطائی نیست.

۸ــ در حکمی که در مرتبه حس میباشد خطائی نیست.

۹ــ خطا در هر جا محقق شود درمرتبه ادراك و حکم ومقایسه با خارج است.

۱۰ــ وجود خطا در خارج بالعرض است.

۱۱ــ در مورد هر ادراك ناصواب ادراك صوابی نیز داریم. چنانکه بحسب واقع هر دروغی راستی دارد.

۱۲ــ علم حضوری قابل خطا نیست.

بسمه تعالی

هیچ فنی باندازه فلسفه بتجزیه و تحلیلهای عقلانی نیازمند نیست و فلسفه نیز با هیچ‌چیز دیگر باندازه این تجزیه و تحلیلها سروکار ندارد و همین امر موجب شده که مسائل فلسفه بالطبع دارای یك‌نوع غموض و اعضال بوده باشد. نیازمندی شدید فلسفه بمنطق نیز از همین‌جا سرچشمه میگیرد.

سروکار داشتن زیاد فلسفه با تجزیه و تحلیلهای عقلانی، حکما و بالاخص حکماء جدید اروپا را متوجه این نکته ساخت که قبل از ورود در حل و فصل و تجزیه و تحلیل معضلات فلسفی باید انسان و افکار و ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار داد. تا آنجا که بعضی یکباره معتقد شدند که: «فلسفه خود انسان است».

این توجه، توجه بسیار بجا و بموقعی است و ضمناً اهمیت شگرف و عظیم منطق را که‌بخشی از این قسمت است روشن میسازد.

در اینکتاب نیز این اصل کاملا موردتوجه و عنایت واقع شده و قبل‌از هرچیز، ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان با یك روش مخصوص بخود این کتاب مورد بررسی قرار گرفته و چنانکه در جلد اول ملاحظه فرمودید سه مقاله از مجموع چهار مقاله آن جلد، مباحث مربوط بادراکات بود و جلد دوم نیز که اکنون از نظر خواننده محترم میگذرد مربوط بهمین قسمت است.

این جلد مشتمل بر دو مقاله است که یکی (مقاله ۵) تحت عنوان «پیـــدایش کثرت در ادراکات» و دیگری (مقاله ۶) تحت عنوان «ادراکات اعتباری» طرح شده است.

هرچند مقاله ۵ تحت‌عنوان «حس و عقل» طرح نشده ولی نتایجی‌که از مباحث حس و عقل و تجربه و تعقل انتظار میرود از این مقاله گرفته میشود و همانطوریکه خواننده محترم آگاه است مشاهره حسی و عقلی قسمت مهم مباحثات‌فلسفی ومنطقی و علم‌النفسی جدید را تشکیل میدهد.

در مقاله ۵ بمطالبی برمیخوریم که همانطوریکه موردتوجه کامل قدما نبوده فلسفه یا منطق و علم‌النفس جدید نیز راهی برای آن باز نکرده یعنی تحقیقاتی که در آنمقاله شده یك گام تازه‌ای است که در عالم فلسفه برداشته شده.

مقاله ۶ متکفل یك مبحث فلسفی نو و بی‌سابقه دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین‌بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به تمیز و تفکیك ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است و این مطلب از مطالعه خود مقاله روشن خواهد شد.

متأسفانه با آنکه یکسال است که از نشر جلد اول اینکتاب میگذرد و اینجانب در اینمدت تا سرحد امکان و تا آنجا که فرصت و فراغت اجازه میداد کوشش کرد

که برای این دو مقاله پاورقی بنویسد و بتوضیح قسمتهائی و اضافه کردن (عنداللزوم) قسمتهای دیگری بپردازد بالاخره توفیق حاصل نشد که مقاله ۶ را باتمام برساند.

مطابق آنچه خودم پیش‌بینی کردم تتمیم آنمقاله در حدود سه ماه دیگر انتشار این جلد را تأخیر میانداخت و من میل نداشتم که بیش از این، نشر این جلسد را بتعویق بیاندازم خصوصاً با بی‌صبری و انتظار زیادیکه خوانندگان محترم جلد اول این کتاب ابراز میداشتند و از طرف دیگر تمام دوره اینمقالات از طـرف حضرت مؤلف دام بقائه تهیه شده و باید هرچه زودتر برای بقیه مقالات فکری کرد و در دسترس خوانندگان علاقه‌مند اینکتاب گذاشت. از این روی با وجود آنکه قسمتهای باقی‌مانده آنمقاله مشتمل بر مسائل دقیق و حساسی بود و فی‌الجمله یادداشتهائی هم برای آنها تهیه کرده بودم از تتمیم آن صرفنظر کردم و امیدوارم که خواننده محترم که تاکنون بلحن این مقالات کم‌وبیش آشنا شده است از خود متن مقاله بهره وافی و کافی ببرد. و البته اگر بنا بشود بهمین ترتیب برای سایر مقالات پاورقی نوشته شود با در نظر گرفتن عوائق و موانعی که تاکنون برای اینجانب بوده‌و هست مدت زیادی وقت لازم خواهد بود که این‌مقالات باتمام برسد روی‌اینجهت شاید برای مقالات بعدی تصمیم دیگری اتخاذ و ترتیب دیگری در نظر گرفته شود.

***

با آنکه دست‌یافتن بمعماهای فلسفی منتهای آرزو و غایت اشتیاق غریزی انسان است و موفقیت در اینراه اعماق وجدان و بطون ضمیر انسان را خورسند میسازد، غموض و پیچیدگی طبیعی مسائل فلسفی از یکطرف و جمود و خشکی‌آنها یعنی برکنار بودن آنها از مداخله عواطف و احساسات و سروکار داشتن با منطق و تعقل محض از طرف دیگر، موجب شده که فلسفه در نظـر غالب اشخاص با یـک قیافه عبوس و گرفته‌ای جلوه‌کند.

ولی تردیدی نیست که سبك نگارش و طرز تفهیم مطالب عامل مهمی برای آسان کردن یا دشوار ساختن مطالب محسوب میشود و همانطوریکه در مقدمه جلد اول یادآور شدیم در اینکتاب حتی‌الامکان سعی شده کـه مطـالب ساده و دور از اصطلاحات نامفهوم بوده و در خور فهم عموم اشخاصی باشد که آشنائی مختصری با فلسفه دارند.

حسن استقبال و مزید عنایتی که از طرف عموم علاقه‌مندان بمعرفت نسبت به جلد اول شد میرساند که سعی ما بنتیجه رسیده است.

تذکر این نکته لازم است‌که‌می‌بینیم بسیاری گمان کرده‌اند که منظور اصلی اینکتاب فقط انتقاد و رد فلسفه مادی است لهذا ناچاریم که مجدداً در مقدمه این جلد یادآور شویم که هدف و مقصد اینکتاب عالی‌تر از این است. و اگر مقصود فقط رد فلسفه مادی و بیان انحرافات ماتریالیسم دیالکتیك بود اینقدر بخود زحمت نمیدادیم و مباحث عمیق و دقیق فلسفه را طرح نمیکردیم. ما در همین دو مقاله بمباحث و مسائلی برمیخوریم که پیشروان فلسفه مادی هوئی از آنها نبرده‌اند و کمترین فائده‌ئی که خواننده عزیز از این دو مقاله میبرد اینست که بخوبی درك میکند که مادیین فرسنگها از مرحله دورند و در اعماقیکه بزرگان فلاسفه شرق و غرب درباب افکار و ادراکات و عقل و معقول غور کرده‌اند نتوانسته‌اند وارد شوند وصدها نکته باریکتر از مو در اینمباحث هست که مادیین بکلی از آنها بی‌اطلاعند.

همانطوریکه در مقدمه جلد اول گفته‌شد هدف اصلی اینکتاب بوجودآوردن یك سیستم فلسفی عالی براساس استفاده از زحمات گرانمایه هزار ساله فلاسفه اسلامی و از ثمره تحقیقات وسیع و عظیم دانشمندان مغربزمین و از بکار بردن قوه ابداع و ابتکار است. و لهذا در این سلسله مقالات هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است طرح میشود و در ضمن قسمتهائی میرسدکه نه درفلسفه اسلامی ونه درفلسفه اروپائی سابقه ندارد.

علم و معرفت را هیچگاه بیك زمان معین یا بریك قوم‌وملت معین‌وقف‌نکرده‌اند و اگر امتیاز علم در انحصار اشخاص معین بود این پیشرفت حیرت‌آوری که امروز می‌بینیم حاصل نمیشد.

وضع مخصوص تمدن امروز بشری و از بین رفتن فاصله‌ها و باز شدن ممارف شرق و غرب بروی یکدیگر بهترین فرصتها را برای شخص محقق پیش میاورد که نتائج قرنها رنج و مطالعه و تحقیق راکه از راههای مختلف‌بدست آمده مورد استفاده قرار داده و با بکار بردن نیروی ابداع و ابتکار راههای تازه‌ئی باز کند و بابهای دیگری بگشاید و همواره درچنین فرصتهائی بوده که علم و فلسفه توانسته‌اند مراحل جدیدی را طی کنند.

تهران ـ اسفندماه ۱۳۳۳ شمسی ـ مرتضی مطهری

مقالهٔ پنجم

پیدایش کثرت در ادراکات

مقدمه

مبحثی که در این مقاله میخواهیم وارد آن بشویم مانند مباحث مقالات ۲ و ۳ و ۴ از مباحث مربوط بعلوم وادراکات بشری است. در این مقاله از جنبه خاصی ادراکات ذهنی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و آن جنبه عبارتست از بررسی درباره «کیفیت حصول کثرت در ادراکات».

ممکن است ابتداء خواننده محترم پیش خود تصور کند که جنبه حصول کثرت در ادراکات احتیاج ببحث و تحقیق ندارد زیرا کثرت ادراکات تابع کثرت مدرکات است واینکه ما ادراکات و تصورات زیادی در ذهن خود داریم معلول آنست که اشیاء زیادی در ماوراء ذهن ما وجود دارد و چون آن اشیاء واقعی‌خارجی کثیر و متعددند و هم آنها هستند که در اثر برخورد ویژه باقوای ادراک‌کننده ادراکات را تولید میکنند قهراً و جبراً منشأ پیدایش ادراکات کثیره میشوند ــ ولی ما نظر خواننده محترم را جلب میکنیم که در این مقاله نظر باین قسم کثرت در ادراکات نیست زیرا این قسم کثرت در ادراکات با لذات مربوط بکثرت مدرکات خارجیه است و بالتبع مربوط بادراکات است. آنچه در این مقاله درباره‌آن بحث و تحقیق میشود کثرتهائی است که با لذات مربوط بخود ادراکات است و ربطی بکثرت واقعی مدرکات نداردو به عبارت دیگر آن کثرتیکه مورد توجه خواننده محترم است یعنی کثرتیکه ادراکات بواسطه کثرت مدرکات دارند از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه میگیرد و اما آنچه مورد بحث و تحقیق این مقاله است کثرتهائی است که از جنبه فعالیت ذهن ناشی میشود و عامل اصلی آن تکثیر خود ذهن است.

در ضمن تشریح کیفیت حصول کثرت در ادراکات راه حصول ادراکات یعنی اینکه ادراکات و تصورات از چه مجرائی وارد ذهن میشود و همچنین حدود توانائی ذهن درکسب مجهولات واینکه در چه حدودی ذهن بشر قدرت مداخله و قضاوت دارد نیز تشریح میشود.

هر چند در این مقاله تحت عنوان «حس و عقل» بحثی نشده ولی نتیجه‌ایکه از بحث حس و عقل انتظار میرود از مباحث مختلف این مقاله میتوان گرفت زیرا در ضمن مطالب این مقاله تشریح میشود که چه سنخ ادراکات است که ذهن مستقیماً از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی از یك پدیده‌ای صورت‌گیری و عکس‌برداری

میتماید و چه منبع ادراکات است که از این قبیل نیست و ذهن از غیر راه احساس مستقیم به‌آن ادراکات نائل میشود.

از آنجائیکه نه در فلسفه قدیم و نه در فلسفه و روانشناسی جدید سابقه ندارد که تحت عنوان «کیفیت پیدایش کثرت در ادراکات» ذهن وادراکات ذهنی مورد نقادی و تجزیه و تحلیل قرار بگیرد ممکن است ابتداء تا اندازه‌ای مطالب این مقاله با ذوق خواننده محترم غیر مأنوس جلوه کند ولی ما در پاورقی‌ها سعی میکنیم مطالب را با اصطلاحات و مطالبیکه اذهان خوانندگان محترم با آنها مأنوس است تقریب و تفهیم کنیم و مخصوصاً هرجا که با نظریات فلاسفه جدید تماس پیدا میشود تا آنجا که مقدور ما است و با وضع این مقاله متناسب است در تقریب و مقایسه و قضاوت وانتقاد سعی بیشتری میکنیم.

•••

همانطوریکه درمقدمه مقاله‌چهارم‌گفته شد مسائل مربوط به‌علم (ادراك) چه در فلسفه قدیم و چه در فلسفه و علوم جدیـد بسیار حائـز اهمیت است و بالخصوص فلاسفه و محققین اروپائی در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش‌را صرف‌تحقیق در این مسائل کرده‌اند بطوریکه میتوان گفت سه مسئله زیر:

۱ــ ارزش معلومات

۲ــ راه حصول علم

۳ــ تعیین حدود علم

محور مسائل فلسفی اروپا بشمار میرود. و همانا اختلاف‌نظر در مسئله اول است که فلاسفه را از سوفسطائیان و جزمیون را از شکاکان جدا کرده است واختلاف نظر در مسئله دوم است که دانشمندان اروپا را بدو دسته مهم **عقلیون** و **حسیون** منقسم و مشاجرهٔ عظیمی بین دو دسته بپاکرده است و اختلاف‌نظر در مسئله سوم است که عقاید و نظریات دانشمندان را درباره فلسفه تعقلی که بارزترین مصداقش فلسفه اولی (متافیزیك) است و قدما آنرا علم کلی و فلسفه حقیقی میخواندنـد مختلف کرده است بطوریکه گروهی تحقیق دراین فن وقضاوت درباره مسائل مربوط به آن را نفیاً و اثباتاً از حدود توانائی ذهن بشر خارج دانسته‌اند و گروهی برعکس این فن را یقینی‌ترین و بی‌نیازترین فنون دانسته‌اند.

از سه مسئله بالا مسئله اول در مقاله ۳ تحقیق شد ودومسئله دیگر باضافه یکرشته مطالب اساسی دیگر در ضمن مطالب اینمقاله تحقیق میشود و برای اینکه خواننده محترم سابقه ذهنی کافی داشته باشد و مورد گفتگـو را در این دو مسئله دریابد بشرح ذیل میپردازیم:

راه حصول علم

در این مسئله گفتگو در این است که مبدأ و منشأ اولی علم بشر چیست و

ادراکات ابتدائی یعنی عناصر بسیط اولیه ادراکات بچه کیفیت واز چه راه پیدا میشود؟ و بعبارت دیگر ماميدانيم که تفکر یعنی از بسائط مرکبات ساختن و از مفردات قضایا ساختن وازقضایا قیاسات تشکیل‌دادن و نتیجه گرفتن واز قیاسات و نتائج فلسفه و علوم پدیدآوردن. پس مایه اصلی تفکر مفردات و بسائط است حالا باید دید آن مفردات و بسائط که سرمایه اصلی فکر بشر است از چه راهی وازکجا عارض ذهن بشر میشود؟

قدر مسلم اینست که این مطلب از دوره‌های قدیم تا عصر حاضر همواره مورد توجه بشر بوده واختلاف نظرها با شکلهای مختلف درباره آن وجود داشته است. از عقاید دانشمندان یونانی قبل از سقراط اطلاع زیادی در دست نیست و چنانکه گفته میشود غالب آن دانشمندان واز آنجمله سوفسطائیان اصحاب حس بوده‌اند یعنی مبدأ و منشأ تمام تصورات و ادراکات جزئی و کلی، معقول و غیر معقول را حواس میدانسته‌اند و معتقد بوده‌اند یگانه راه حصول ادراکات برای بشر حواسی است که باو داده شده است. در آن دوره‌ها کسیکه درست نقطه مقابل این نظریه را انتخاب کرده افلاطون است.

افلاطون

وی مطابق آنچه معمولا در تاریخ فلسفه بوی نسبت میدهند معتقد بوده که‌علم و معرفت بمحسوسات تعلق نمیگیرد زیرا محسوسات متغیر و جزئی و زایل‌شدنی هستند و متعلق علم باید ثابت و کلی ودائم باشد. معرفت حقیقی درك «مثل» است‌که واقعیتهائی کلی و ثابت ودائم هستند و آنها معقولند، نه محسوس. این معرفت عقلی برای روح هرکسی قبل از اینکه باین عالم بیاید حاصل شده زیرا روح قبل‌از اینکه باین عالم بیاید در عالم مجردات بوده و «مثل» را مشاهده مینموده بعداً درائر مجاورت و مخالطت بابدن و امور اینعالم آنها را از یاد برده ولی از آنجائیکه آنچه دراین‌عالم است نمونه وپرتوی از آنحقایق‌است روح بااحساس این‌نمونه‌ها گذشته‌ها را بیاد میآورد و از اینرو هیچیك از ادراکاتیکه برای انسان در اینجهان دست میدهد ادراك جدید نیست بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق‌است. اینعقیده منسوب بافلاطون شامل چند جهت است:

۱ــ روح قبل از تعلق ببدن موجود است.

۲ــ روح از ابتداء تعلق ببدن معلومات و معقولات زیادی در باطن ذات خود همراه دارد.

۳ــ عقل مقدم برحس است و ادراك معانی کلیه مقدم است. بر ادراك جزئیات.

۴ــ راه حصول علم مشاهدهٔ مثل است.

از همان زمان خود افلاطون بوسیله شاگردش ارسطو با این عقیده مخالف شد و وجود معلومات قبلی بلکه وجود روح قبل از بدن و همچنین تقدم عقل برحس‌و

تقدم ادراکات کلی بر ادراکات جزئی مورد انکار قرار گرفت.

ارسطو

اساس نظریه ارسطو در باب علم و معرفت براینست که روح در ابتداء درحد قوه واستعداد محض است و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست. تمام معقولات و معلومات بتدریج در همین جهان برایش حاصل میشود.

بعد از ارسطو پیروان مکتب وی عقل را از لحاظ طی مراحل مختلف و درجاتیکه در همین جهان در راه تحصیل معرفت میپیماید بدرجاتی تقسیم کرده‌اند از این قبیل: عقل بالقوه ــ عقل بالملکه ــ عقل بالفعل ــ عقل بالمستفاد (با اختلاف بیانهائیکه در تقریر اینمراتب هست) گوینده اول کسی که این طبقه‌بندی را مطابق مسلك ارسطو بیان کرده است اسکندر افرودوسی از حکماء اسکندریه است.

مطابق نظریه ارسطو ادراك جزئیات مقدم است بر ادراك کلیات یعنی ذهن ابتداء بدرك جزئیات نائل میشود سپس بوسیلهٔ قوه عاقله بتجرید وتعمیم میپردازد و معانی کلیه انتزاع میکند. نظریه ارسطو در باب حصول معرفت شامل دوقسمت اصلی زیر است:

۱ــ ذهن در ابتداء واجد هیچ معلوم و معقولی نیست تمام ادراکات وتصورات جزئی و کلی در همین جهان برای نفس حاصل میشود.

۲ــ ادراکات جزئی مقدم است برادراکات کلی.

ولی در عین حال سندی در دست نیست‌که آیا ارسطو قسمت دوم نظریه خویش را درباره جمیع معلومات و معقولات داشته یعنی حتی آنقسمت از تصورات عقلی را که در منطق خویش آنها را «بدیهیات اولیه» خوانده از همین قبیل میدانسته است و عقیده داشته که بدیهیات اولیه عقلیه نیزمسبوق بادراکات جزئیه حسیه است و یا آنکه آن عقیده را در خصوص مادیات و کلیاتیکه منطبق بافراد مادی هستند داشته واما بدیهیات اولیه را معتقد بوده که بتدریج خود بخود و بدون وساطت و دخالت ادراکات جزئی حسی برای عقل حاصل میشود یعنی معتقد بوده که عقل این تصورات را از پیش خود ابداع مینماید. و بالاخره این قسمت مهم در نظریه ارسطو تاریك است و روشن نیست و همین تاریکی موجب شده که دانشمندان متحیر شوند و نظریه ارسطو را در باب عقل و حس مختلف تقریر کنند بعضی او را حسی بدانند و بعضی عقلی و بعضی او را دراین مسئله متهم به‌تذبذب‌کنند. ما در آخر اینمقدمه دراین باره باز سخن خواهیم گفت.

حکماء اسلامی

این دانشمندان غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده‌اند و هردوقسمت نظریه ارسطو را که در بالا شرح دادیم پذیرفته‌اند یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد

محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی میشمارند. باضافه اینکه آن قسمت سوم که در نظریه ارسطو تاریك و مبهم است در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است زیرا این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است چیزیکه هست این است که فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق بمحسوسات میشود از قبیل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و آن فرق اینست که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است ولی دسته دوم از دسته اول بنحو دیگری انتزاع شده است و بعبارت دیگر دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستندکه از راه یکی ازحواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدیکه دارد از آنصور محسوسه یك معنای کلی ساخته ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند بلکه ذهن پس‌از واجد شدن صور حسیه با یك نوع فعالیت خاصی و با یك ترتیب خاصی این مفـاهیـم را از آنصور حسیه انتزاع میکند. لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه «معقولات اولیه» و دسته دوم که متکی بدسته اول هستند «معقولات ثانیه» خوانده میشوند. و همین معقولات ثانیه فلسفی است که بدیهیات اولیه منطق و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند. و در هرحال چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانویه مسبوق بادراکات جزئیه حسیه‌اند.

در اینجا کافی است که گفتار صدرالمتالهین را در شواهدالربوبیه و در اسفار گواه بیاوریم:

وی در اشراق نهم از شاهد اول از مشهد سوم کتاب شواهدالربوبیه میگوید «اولین چیزیکه از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله (حافظه) مجتمع هستند حادث میشود بدیهیات است و آن عبارت است از «اولیات» و تجربیات ...» در مبحث عقل و معقول اسفار پس از آنکه عمل آلات حسیه را بیان میکند و میگوید «حواس بمنزله جاسوسهای مختلفی هستند که از نواحی مختلف خبر میاورند و نفس از طریق این جاسوسها بهره‌مند میشود» اینطور بگفته خود ادامه میدهد «سپس این تصورات حسیه نفس را مستعد میکند برای حاصل‌شدن بدیهیات اولیه تصوریه و بدیهیات اولیه تصدیقیه».

در اینجا بی‌مناسبت نیست که گفتار متکلم و مفسر معروف امام فخر رازی در تفسیر کبیر را نیز نقل کنیم.

فخر رازی در جلد پنجم تفسیر کبیر در ذیل آیه کریمه **والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون**[1]

---

۱ ـ خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ چیزی نمی‌دانستید ←

(آیه ۷۸ از سوره نحل) میگوید «نفس انسان در آغاز خلقت از جمیع علوم و معارف خالی است و خداوند حواس را باو عنایت فرمود تا از اینراه علوم و معارف را استفاده کند» وی از جمله **لا تعلمون شیئاً** استفاده میکند که نفس انسان در آغاز کودکی واجد هیچ معلومی نیست و از تعقیب این جمله بجمله **وجعل لکم السمع و الابصار والافئده** استفاده میکند که آغاز نقش بستن علوم و معارف بر لوح ضمیر انسان از مجرای حواس است. سپس بطور تفصیل وارد این مطلب میشود و ابتداء بصورت اشکال میگوید: «تصورات و تصدیقات یا بدیهی هستند یا نظری و البته نظریات باید از بدیهیات کسب شوند پس میبایست بدیهیات قبل از حصول نظریات در ذهن وجود داشته باشند و در اینجا این سئوال یا اشکال پیش میآید که آیا خود بدیهیات از کجا پیدا شده‌اند آیا از آغاز خلقت همراه بوده‌اند یا آنکه بعد پیدا شده‌اند؟ شق اول یقیناً باطل است زیرا ما میدانیم که جنین در رحم مادر هیچ بدیهی‌ای علم ندارد مثلا نمیداند که اجتماع نقیضین محال است یا اینکه کل اعظم از جزء است و بنا بر شق دوم لازم میآید که بدیهیات نیز کسبی باشند و اگر کسبی باشند میبایست از علوم دیگر اکتساب شوند و لازمه این مطلب اینست که تمام بدیهیات مفروضه ما نظری باشند و بعلاوه این رشته تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و بجائی نخواهد رسید».

فخر رازی پس از ذکر این اشکال میگوید این اشکالی است بسیار قوی و خودش اینطور از اشکال جواب میدهد «شق دوم را اختیار میکنیم و قبول میکنیم که بدیهیات در آغاز نبوده‌اند و بعد حاصل شده‌اند و لازمهٔ این مطلب کسبی و نظری‌بودن نیست زیرا حصول بدیهیات با اعانهٔ حواس سمعی و بصری انجام میپابد نه از راه کسب و نظر و استدلال» سپس به تفصیل بیشتری در اطراف این جواب میپردازد و آن تفصیل خالی از نقصان هم نیست.

این بود نظریه دانشمندان اسلامی در این خصوص ولی در عین حال در نظریه این دانشمندان یك قسمت مبهم دیگر تاریك است و آن قسمت مربوط بکیفیت انتزاع بدیهیات اولیه عقلیه از محسوسات است این دانشمندان با اینکه تصریح کرده‌اند که عقل قادر نیست تصوری را از پیش خود ابداع نماید و حتی بدیهیات اولیه تصوریه منطق که موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند امور انتزاعی هستند کیفیت انتزاع این مفاهیم و اینکه ذهن چگونه عمل میکند و از چه راه و به‌چه‌ترتیب باین مفاهیم نائل میشود با کمال اهمیتی که دارد بیان نکرده‌اند ــ این دانشمندان همواره در منطق و در فلسفه از یك سلسله معانی و مفاهیم (از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و غیره) بعنوانهای «مفاهیم انتزاعیه» یا «معقولات ثانیه» یا «خارج محمول» یاد میکنند و اشعار میدارند که این معانی و مفاهیم بطور انتزاع از معانی دیگری (محسوسات: از قبیل اسب و درخت و انسان و سفیدی و سیاهی و شکل و غیره) بدست آمده ولی هیچگونه توضیحی

ــ و از برای شما گوشها و چشمها و دلها قرارداد، باشد که سپاسگزاری نمائید.

نمیدهند که این انتزاع یعنی چه؟ و چگونه اینمعانی از آن معانی با اینکه مفهوم‌هائی مغایر آن‌مفهوم‌ها هستند زائیده شده‌اند؟ و آیا واقعاً ممکن است که یك مفهومی مفهوم دیگر را بزاید و یك معنائیکه قبلا از راه حس (مثلا) وارد ذهن شده یـك معنای دیگری را که ذهن نسبت به‌او بی‌سابقه است و از او بکلی خالی و عاری است به دنبال خود بکشاند؟!!

در این مقاله برای اولین بار در تاریخ فلسفه به‌این‌مطلب مهم توجه شده و کیفیت و ترتیب انتزاع این مفاهیم باضافه یك رشته مطالب اساسی دیگر بیان شده است.

نظریه‌های جدید

در اروپا از قرن شانزدهم به بعد مسئله بالا بصورت و شکل دیگری مورد گفتگو واقع شده و مشاجره عظیمی برپا کرده است. سیر این‌مسئله در میان اروپائیان با آنچه در بالا گذشت از لحاظ شکل و کیفیت مختلف است.

دانشمندان اروپائی در مسئله بالا (راه حصول علم) دو دسته هستند ــ عقلیون و حسیون.

عقلیون

ایندسته معتقدند که ادراکات ذهنی بردو قسم است ــ یکقسم همانها است که مستقیماً از راه یکی از حواس وارد ذهن شده است و قسم دوم آنها است که عقل از پیش خود آنها را ابداع کرده است وآنها فطری و خاصیت ذاتی عقل هستنـد بعقیده عقلیون اینگونه تصورات هیچ مبدأ و منشأی جز خود عقل ندارد و ایـن تصورات قبل از هر حس واحساسی برای عقل حاصل هستند واگر فرض کنیم که هیچ صورت محسوسه‌ای وارد ذهن نشود باز ذهن از خود و پیش خود واجد ایـن تصورات است.

دکارت کـه سردسته عقلیون است پاره‌ای از مفاهیم و تصورات را از قبیل وجود و وحدت و حتی بعد و شکل و حرکت و مدت را نام میبرد و میگوید ایـن تصورات هیچگونه استنادی بحس ندارد و فطری و ذاتی عقل است. بعد از دکارت جماعتی از فـلاسفه پیدا شدند که اصول عقاید دکارت را با فی‌الجمله اختلاف پذیرفتند. بعقیده دکارت و سایر عقلیون علم حقیقی که قابل اعتماد و اطمینان است همان است‌که از راه معقولات فطری‌بدست آمده باشد. ما درمقدمه مقاله ۴ بمناسبتی گفتار دکارت و پیروانش را نقل کردیم (رجوع شود بجلد اول صفحات ۱۲۱ـ۱۲۳) **کانت** نیز بوجه دیگری قائل بمعانی فطری شد و یك‌رشته از تصورات دیگری را ماقبل حس واحساس خواند. بعقیده کانت مفهوم زمان و مکان و آنچه منشعب از این دو مفهوم است از این‌قبیل است. وی جمیع مفاهیم ریاضی را فطری و ماقبل حس و احساس میداند.

روی نظریه عقلیون عناصر ساده اولیه عقلیه بر دو قسم است قسم اول معقولاتیکه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است و قوه عاقله یا نیروی تجرید از آنها صورت کلی و معقول ساخته است. قسم دوم معقولاتیکه فطری و خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه استنادی بحس و احساس ندارد.

حسیون

بعقیده این دسته تصورات فطری ذاتی معنا ندارد. ذهن در ابتدا بمنزله لوح سفید و بی‌نقشی است و بتدریج از راه حواس خارجی و حواس داخلی نقشهائی را میپذیرد کار عقل جز تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه یکی از حواس وارد ذهن میشود چیزی نیست. تمام تصورات ذهنی بدون استثناء صورتهائی هستند که ذهن بوسیله آلات حسیه از یك پدیده خارجی از قبیل سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و غیره یا از یك پدیده نفسانی از قبیل لذت و رنج و شوق و اراده و شك و جزم وغیره عکس‌برداری نموده وسپس با قوه تجرید و تعمیم از آنها معانی کلیه ساخته و با قوه تجزیه وترکیب صور گوناگونی از آنها پدید آورده است.

سر دسته این جماعت **ژان لاك** انگلیسی است و اینجمله که گفته شده است ضرب‌المثل لاتینی است از وی در این‌باب معروف است «**در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد**».

روی این نظریه عناصر اولیه عقل بشر منحصر است به‌آنچه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است.

در این مقاله هر دو نظریه معروف اروپا ابطال میشود و اثبات نمیشود که نه نظریه **عقلی** صحیح است و نه نظریه **حسی** یعنی نه آنطوری که عقلیون فرض کرده‌اند عقل پاره‌ای از مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آنطوریکه حسیون پنداشته‌اند محتویات ذهنی منحصر است به‌آنچه ذهن بوسیله یکی از حواس خارجی یا داخلی از یك‌پدیده خارجی یا از یك‌پدیده نفسانی صورت‌گیری نموده است و بعبارت دیگر تحقیق میشود که نه آنطوریکه عقلیون فرض کرده‌اند عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره‌ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگری ابداع نماید و نه آنطوریکه حسیون پنداشته‌اند کار عقل منحصر است بتجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب صورتهای محسوسه بلکه قوه مدرکه انسان یك فعالیت دیگر نیز انجام میدهد که ما او را نوعی خاص از انتزاع مینامیم و در این مقاله تحت عنوان «اعتبار» نام برده میشود. و همین اعتبار یا انتزاع است که بدیهیات اولیه تصوریه منطق و غالب مفاهیم عامه فلسفه را برای ذهن بشر بوجود آورده است و این رشته مفاهیم انتزاعی از آنجهت مفاهیم عامه خوانده میشوند که کلی‌ترین و عمومی‌ترین تصوراتی است که عارض ذهن بشر شده و کلی‌تر از این تصورات ممکن نیست از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت

وکثرت و وجوب وامکان وامثال اینها. این مفاهیم عامه بترتیبی که گفته خواهد شد از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخرند از مفاهیم «خاصه» و بالاخص ازمحسوسات خارجیه و از این لحاظ در درجه دوم واقعند (معقولات ثانیه) ولی از لحاظ منطقی «بدیهی اولی» میباشند یعنی از لحاظ فلسفی و روانشناسی در درجه دوم‌اند و از لحاظ منطقی در درجه اول.

علاوه براینجهت در این مقاله راه پیدایش یك سلسله تصورات دیگر که بعضی از آنها نیز بدیهی اولی‌اند وبعضی نه، مانند مفهوم علیت و معلولیت و جوهر و عرض و حکم که عموماً فلاسفه در بیان راه پیدایش این تصورات یا ساکتند و یا متحیر، بیان شده ودر بیان این راه از شهود نفسانی خاصی استفاده شده است که معما را حل و اشکال‌را برطرف میکند توضیح این مطالب بتدریج در ضمن خود مقاله خواهد آمد.

***

تعیین حدود علم

این مسئله نیز بصورت و شکلی که در قرون اخیره میان دانشمندان مطرح است کاملا جدید و بی‌سابقه است و نتیجه توجه خاصی است که در قرون اخیره بعالم انسان و ادراکات ذهنی انسان شده است. البته سایر دانشمندان نیز در باب محدودیت علم بشر سخنانی گفته‌اند از قبیل اینکه: حقایق عالم بی‌پایان است وقوه تفکر بشر محدود پس علم کل نصیب کسی نمیشود و یا اینکه درباره حقیقت وجود (هستی) گفته‌اند که قابل معلوم شدن بعلم حصولی نیست و آنچه با علم حصولی معلوم میشود از قبیل ماهیات است و امثال این گفتارها ولی پیدا است که هدف این دانشمندان در این سخنان با هدف دانشمندان جدید متفاوت و مختلف است. در میان دانشمندان جدید راجع به «حدود علم» دو نظریه است

الف ـ جمعی از دانشمندان معتقدند که قدرت قضاوت فکری بشر فقط در حدود «قانون‌ها» یعنی ظواهر و عوارض طبیعت و تعیین روابط و مناسبات آنهاست و این ظواهر و عوارض همانها است که قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقیق درباره کنه امور و ماوراء عوارض و ظواهر طبیعت خواه مربوط بخود طبیعت و خواه مربوط بماوراءالطبیعه باشد از دسترسی قضاوت فکری بشر خارج است. و آنچه هم تاکنون دراین‌باره گفته شده اصل و مبنائی نداشته صرفاً لفاظی و خیالبافی بوده است.

بعقیده این دسته علوم طبیعی از قبیل فیزیك و شیمی و زیست‌شناسی و امثال اینها معتبر است زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیائیکه قابل احساس و ازمایش هستند مورد نظر قرار نمیگیرد. روانشناسی نیز معتبر است زیرا این فن با اسلوب جدید خود از ماوراء عوارض و حالات نفسانی (از قبیل

بحث از جوهریت و عدم جوهریت روح) چشم میپوشد و صرفاً فنومنهای نفسانی و روابط و مناسبات آنها را جستجو میکند ریاضیات نیز معتبر است زیرا اولا پیدایش مفاهیم ریاضی از قبیل عدد و خط و سطح و جسم مبدأ و منشأ حسی دارد و ثانیاً صحت مسائل ریاضی را میتوان عملا تأیید و تثبیت کرد. واما آنچه از اینقبیل نیست خواه مربوط بطبیعت باشد از قبیل بحث از حقیقت جسم طبیعی و اینکه آیا جسم در آخرین حد تجزیه خود مرکب است از اجزاء خالی از بعد و یا آنکه واحد حقیقی جسم واجد بعد و شکل و مقدار است و خواه مربوط بماوراءالطبیعه باشد از قبیل بحث از وجود روح مجرد و وجود خدا و مباحث مربوط بجوهر و عرض و دور و تسلسل ومانند اینها تحقیق با اسلوب فنی درباره آنها نفیاً و اثباتاً خارج از قلمرو فکر بشر است.

حسیون که در بالا عقیده آنها را راجع به «راه حصول علم» بیان کردیم پیرو این نظریه‌اند زیرا آنان از طرفی عقیده دارند که: «در عقل جز آنچه بحس درآمده باشد چیزی موجود نیست» و کار عقل را منحصر بتصرف در صور محسوسه میدانند بدون آنکه بتواند غیر از صور محسوسه تصوری را زیاد کند و از طرف دیگر بمحدودیت عمل حواس پی‌برده‌اند و دانسته‌اند که فقط امور معینی است که باحساس درمیآید.

از این دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند که قدرت قضاوت فکری بشر محدود است بامور حسی و محسوسات. لهذا فلسفه بمعنای حقیقی کلمه یعنی فنی که صرفاً متکی بمعقولات باشد در نظر ایندسته جز لفاظی و خیالبافی چیزی نیست. بعقیده این گروه علم منفك از حس و فلسفه منفك از علم وجود ندارد.

سیستمهای فلسفی حسیون مانند خود علوم حسی محدود است بیك سلسله مسائل که از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت تجاوز نمیکند. معمولا در اصطلاحات ایندسته هرگاه فلسفه گفته شود منظور یك سلسله مسائل تعقلی و نظری خالص نیست بلکه پاره‌ای از مسائل فیزیکی یا ریاضی یا علم‌النفسی و حداکثر منطقی که جنبه عمومیت بیشتری دارد بنام فلسفه خوانده میشود.

بعقیده حسیون فلسفه اولی (متافیزیك) که قدماء برای او شأن عالی و اهمیت فوق‌العاده قائل بودند و آنرا فلسفه حقیقی و علم کلی و علم‌العلوم و علم اعلی میخواندند پایه و اساسی ندارد زیرا مسائل وی از حدود ظواهر طبیعت ومحسوسات بیرون است و لهذا از حدود امکان بررسی بشر خارج است.

از حسیون کسیکه زیاد در اینباره اصرار و پافشاری کرده **اگوست کنت** است و از عقلیون کسیکه این عقیده را دارد **کانت** است.

بعقیده اگوست کنت تاریخ فکر بشر تاکنون سه مرحله اساسی را پیموده است مرحله افسانه‌ای و خیالی ـ مرحله عقلی و فلسفی ـ مرحله علمی و حسی ـ در مرحله اول که مربوط بدوران کودکی و توحش بشر است بشر تمام حوادث را مربوط میکرد بارباب انواع و ارواح طیبه و خبیثه. در این مرحله بشر هر

حادثه‌ای را که می‌دید از قبیل برف و باران و قحط و فراوانی و مرض و صحت و صلح و جنگ آنرا مربوط میکرد باراده خدایان و دخالت ارواح نیك و بد. در مرحله دوم فکر بشر ترقی کرده و دریافته است که نمی‌توان حوادث طبیعت را با اراده خدایان توجیه نمود. علل حوادث طبیعی را باید در خود طبیعت جستجو کرد لهذا در این مرحله فرضهای عقلی را در توجیه حوادث پیش میکشد و پای قوای طبیعی و سور توجیه و نفس نامیه و نفس حیوانیه و نفس ناطقه را بمیان می‌آورد. این مرحله از مرحله اول کاملتر است ولی آخرین مرحله نیست بلکه حلقه متوسطی است که مرحله اول را بمرحله سوم مرتبط می‌کند.

در مرحله سوم بشر متوجه شده است که آن‌فرضهای عقلی و فلسفی درتوجیه حوادث بلادلیل است و تنها راه صحیح آنست که از تعقیب کردن و جستجو کردن علل واقعی دست بکشد و فقط به‌تعیین روابط و مناسبات اشیاء محسوسه که وجود آنها محقق و مسلم است بپردازد. و بجای آن فرضهای عقلی، خود حوادث طبیعت‌را علت یکدیگر بشناسد. در این مرحله است که نظریات بشر جنبه ثبوتی و تحققی پیدا می‌کند یعنی فقط حوادث محققه را دخالت میدهد و بس. اگوست کنت خود را واضع فلسفه‌ای میداند بنام «پوزیتیویسم» که آنرا فلسفه تحققی یا ثبوتی یا وضعی یا ظاهری ترجمه کرده‌اند و خودش این فلسفه را نماینده مرحله سوم از مراحل سه‌گانه فکر بشر میداند.

اگوست کنت مدعی است که الان هم که نوبت مرحله سوم رسیده است باز کسانی پیدا میشوند که هنوز طرزفکرشان متناسب با مرحله اول یا مرحله دوم است ایضاً مدعی است که یکفرد در دوره عمر ابتداء خیالی و افسانه‌ای فکر میکند بعد اگر فی‌الجمله رشد پیدا کند طرز تفکرش عقلی و فلسفی میشود و هنگامیکه پخته و ازموده شد طرز تفکر فلسفیش تبدیل به‌تفکر علمی و حسی میشود.

کانت نیز با آنکه از عقلیون است و بمعانی فطری ذاتی عقلی قائل است منکر اعتبار فلسفه اولی است. وی علمهای مربوط به‌واقعیت‌های ماوراء ذهن را محصول همکاری عقل و حس میداند و مدعی است که حس تنها یا عقل تنها نمیتواند علمی بسازد.

کانت علوم طبیعی را معتبر میداند زیرا محصول عقل و حس هر دوتا است ریاضیات را نیز معتبر میداند زیرا هرچند در ریاضیات بعقیده کانت حس دخالت ندارد و عقلی محض است ولی چون مسائل ریاضی مربوط به فرضیات خود ذهن است قهراً صادق است زیرا عقل میتواند در آنچه خودش فرض کرده قضاوت کند.

ولی فلسفه اولی معتبر نیست زیرا نه مانند طبیعیات است که حس بتواند دخالت کند و با شرکت حس و عقل صورت علمی بخود بگیرد و نه مانند ریاضیات است که صرفاً قضاوت درباره مفروضات و مخلوقات خود عقل باشد.

توضیح این مطلب لازم است که منکرین اعتبار فلسفه تعقلی محض که بارزترین مصداق آن فلسفه اولی و متافیزیک آن است از دو راه مختلف استدلال میکنند

و غالباً این‌دو راه از یکدیگر تفکیک نمیشود.

۱ــ از راه علم‌النفسی: یعنی از راه اینکه مواد و عناصر اولیه ذهنی بشر برای حل آن مسائل وافی نیست زیرا عناصر اولیه ذهن بشر منحصر است بصور حسیه و عقل کاری جز تصرف در آنصور حسیه نمیتواند انجام دهد، و مسائل‌فلسفه تعقلی از حدود حس و احساس بیرون است.

۲ــ از راه منطقی: یعنی از راه اینکه مقیاس صحت و سقم قضایای فکری بشرمنحصر است به‌تجربه و آزمایش عملی و آن مقیاسهای‌عقلی‌که منطق عقلی آنها را وسیله سنجش‌فکر وتمیزدادن صحیح از سقیم وصحیح از خطا میداند مفید و اطمینان‌بخش نیست، وهرنظریه وفرضیه‌ای (هرچند مربوط بفنومن‌ها وتوجیه ظواهر طبیعت باشد) که تحت آزمایش عملی درنیاید قابل اعتماد واطمینان نیست ومسائل فلسفه تعقلی قابل آزمایش عملی‌نیست زیرا مثلا نمیتوان آزمایش‌کرد که آیا وجود اصیل است یا سبیب؟ و آیا دوروتسلسل ممکن است یا محال؟

بهـ جمعی دیگر از دانشمندان جدید آن محدودیتی که آندسته در نظریه بالا برای علم قائل شده بودند منکرند و معتقدند که در ماوراء محسوسات نیز میتوان قضاوت کرد. بعضی از این دانشمندان این نظریه را از آنجهت دارند که بتصورات فطری عقلی مستقل قائلند از قبیل دکارت و پیروانش و بعضی دیگر راه شهود و عرفان و سیر باطن را پیشنهاد و پیروی کرده‌اند. فلسفه هانری برگسون فیلسوف معروف عصر اخیر متکی باین نظریه است و بعضی دیگر از راه دیگر و ما در اینجا خود را نیازمند به‌بیان نظریات آنان نمیدانیم.

در این مقاله در ضمن اینکه «پیدایش کثرت در ادراکات» بیان میشود بهر دو اشکال منکرین اعتبار فلسفه تعقلی پاسخ داده میشود. از طرفی در خلال بیان کیفیت حصول تکثر در ادراکات گفتگوی مفاهیم متافیزیکی بمیان خواهد آمد ومعلوم خواهد شد که این مفاهیم از جنبه علم‌النفسی معتبرند و با آنکه مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند منشأ صحیح و معتبر دارند و از طرف دیگر از جنبـه منطقی ثابت خواهیم کرد که تنها معیار و محک صحت و سقم قضایا تجربه وآزمایش عملی نیست. و حتی‌خود تجربیون (بدون توجه) بیک‌سلسله قضایای فکری‌خواه‌ناخواه اعتقاد جزمی دارند که قابل تجربه و آزمایش عملی نیست. بعلاوه در آینده معلوم خواهد شد که بشر تا قبلا بیک سلسله قضایای غیرتجربی اعتقاد نـداشته باشد نمیتواند هیچ قضیه تجربی را بپذیرد.

***

در خاتمه از بیان چند نکته ناگزیریم:

۱ــ اختلاف نظری که در مسئله «راه حصول علم» بین علماء شرق و غرب و حسی و عقلی هست مربوط بعلم‌ها و ادراکات تصوری یعنی تصورهای ساده ابتدائی (خالی از حکم) است که عارض ذهن میشود از قبیل تصور سفیدی و سیاهی و گرمی

و سردی و خط و سطح و وجود و وحدت و کثرت... و اما علمهای تصدیقی یعنی حکمهای ذهنی که آن تصورات را بیکدیگر پیوند میدهد و وصل و فصل میکند از قبیل «سفیدی غیر از سیاهی است» یا «خط عارض سطح است» یا «وجود مساوی با وحدت است» روشن است که از مورد نزاع خارج است زیرا خود حکم صرفاً یکنوع فعالیت (کار) ذهنی است و هرگز نمیتوان ادعا کرد که حکم از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و همچنین نسبت و رابطه بین محمول و موضوع در خارج که حکم ناظر بهآن است معنا ندارد که از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده باشد زیرا نسبت در خارج واقعیتی جدا از واقعیت طرفین (موضوع و محمول) ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن میشود عبارت است از صور واقعیاتیکه در اثر تماس ویژه آنواقعیات با آلات حسیه در ذهن پدید آمده است.

حکم فعالیت (کار) و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راههای دیگر وارد ذهن شده است. علیهذا اختلاف نظر حسی و عقلی بترتیبی که درباب تصورات جریان دارد در باب تصدیقات جریان ندارد.

در باب تصدیقات اختلاف نظر دیگری میتواند وجود داشته باشد و آن اینکه: تردیدی نیست که پاره‌ای از قضاوتها خودبخود برای ذهن دست‌نمیدهد یعنی صرف تصور موضوع و محمول برای قضاوت و حکومت ذهن کافی نیست. عوامل دیگری میبایست دخالت کند تا ذهن بتواند قضاوت کند و همچنین تردیدی نیست که یکی از عوامل مستعد کردن ذهن برای قضاوت و حکومت‌های جزئی احساس است (ازقبیل قضاوت درباره اینکه این کاغذی که در دست من است سفید است) و برای قضاوتهای کلی و عمومی تجربه و آزمایش عملی است از قبیل تمام اطلاعات علمی ما راجع به‌طبیعت مثلا ما بطور کلی حکم میکنیم که اجسام در اثر حرارت انبساط پیدا میکنند و بدیهی است که اگر تجربه و آزمایش عملی در کار نبود ذهن هیچکس این قضاوت و حکومت را نمیکرد.

حالا باید دید آیا تمام قضاوتها و حکومتهای کلی و عمومی با دخالت تجربه و آزمایش صورت میگیرد و یا آنکه پاره‌ای احکام و قضاوتها هست که بدون هیچ عامل خارجی صورت میگیرد یعنی تنها تصور موضوع و محمول برای قضاوت ذهن کافی است؟ (بدیهیات اولیه تصدیقیه باصطلاح منطق) و برفرض اینکه ما تصدیقاتی غیر از تصدیقات تجربی داشته باشیم آیا ابتداء آن تصدیقات در ذهن وجود پیدا میکند و سپس تصدیقات تجربی یا آنکه کار بعکس است؟

در ضمن این مقاله خواهد آمد که تصدیقات تجربی مؤخر است از یك سلسله تصدیقات غیرتجربی و بعلاوه توضیح داده خواهد شد که اگر آن تصدیقات غیرتجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه بتصدیقی نائل شود و تمام تصدیقات تجربی متکی است باصولی که از غیر راه تجربه ذهن آنها را تصدیق کرده است و بعبارت دیگر اگر آن تصدیقات ماقبل تجربه را از ذهن بگیریم بشر هیچگونه علمی بهیچ چیزی چه در مسائل طبیعی و چه در مسائل

غیرطبیعی نمیتواند داشته باشد و کاخ علم و معلومات بشر یکباره ویران میشود یعنی تردید یا انکار آن اصول غیرتجربی مساوی با سوفسطائی‌گری است.

غالباً این دو مطلب که یکی مربوط به‌مبحث تصورات است و دیگری مربوط به‌مبحث تصدیقات با یکدیگر اشتباه میشود علیهذا **ما هرچند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم** بیان و توضیح بیشتر مطلب بالا با توجه به‌آنچه دانشمندان قدیم و جدید در این زمینه گفته‌اند بعداً خواهد آمد.

۲ـ ما قبلا نظریه عقلیون و نظریه حسیون جدید اروپا را کاملا شرح دادیم و گفتیم که عقلیون بعضی از تصورات را ذاتی و فطری عقل میدانند و معتقدند که آن تصورات هیچگونه استناد و ارتباطی بحس و محسوسات ندارد و همچنین نظریه ارسطو و دانشمندان اسلامی را راجع بمقر ، حس و رابطه معقولات و محسوسات اجمالا بیان کردیم و تذکر دادیم که نظریه عقلی و نظریه حسی باین صورتی که در قرون جدیده مطرح شده بی‌سابقه است و مخصوصاً نظریه عقلی که مبتنی است براینکه بعضی از تصورات، فطری و ذاتی عقل و لازم لاینفک آن است که اولین‌بار از طرف دکارت اظهار شد هیچ سابقه ندارد. ولی بعضی از دانشمندان خیال کرده‌اند که تمام کسانیکه بتصورات بدیهی عقلی قائلند آن تصورات را فطری و ذاتی عقل میدانند و لهذا بسیار دیده میشود که ارسطو و فارابی و ابن سینا را جزء عقلیون (بمعنای مصطلح جدید کلمه) بشمار میآورند ولی این گمان باطل است زیرا هیچ لزومی ندارد که ما «بدیهیات تصوریه عقلیه» را فطری و ذاتی عقل بدانیم. هیچ مانعی ندارد که آن بدیهیات بتدریج برای ذهن حاصل شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع نماید. ما عبارت صدرالمتالهین را راجع باینکه تمام بدیهیات اولیه عقلیه پس از پیدایش صور محسوسه برای ذهن حاصل میشود قبلا نقل کردیم و بتفصیل بیشتری بعداً نقل خواهیم کرد و در متن مقاله کیفیت انتزاع آن بدیهیات از صور محسوسه بیان خواهد شد.

مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا همین اشتباه برایش رخ داده و خیال کرده است که تمام کسانیکه ببدیهیات اولیه عقلیه قائلند آن بدیهیات را فطری و ذاتی عقل میدانند. مشارالیه درجلد سوم سیر حکمت در اروپا در مقدمه‌ایکه برفلسفه «فیخته» نوشته و نظریه عقلیون و حسیون را شرح داده است می‌نویسد: «دکارت... مانند پیشینیان از اصحاب عقل مدعی شد که بعضی معلومات و ادراك پاره‌ای از حقائق در نفس انسان سرشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست و بحس و تجربه بستگی ندارد» آنگاه در پاورقی توضیح‌میدهد «شبیه بآنچه دانشمندان‌ما بعقل لمدکه منتسب میکنند». در جاهای دیگر آنکتاب نیز همین اشتباه تکرار شده است.

آنچه دکارت معتقد است با آنچه پیشینیان از اصحاب عقل گفته‌اند بکلی متفاوت است و مخصوصاً با آنچه دانشمندان ما بعقل بالملکه‌منتسب‌میکنندکوچکترین شباهتی ندارد زیرا اولا دکارت آن تصورات را خاصیت ذاتی عقل میداند و مدعی

است که همانطوریکه خاصیت‌ذاتی جسم بعدداشتن است خاصیت ذاتی عقل ادراك این مفاهیم فطری است و آن مفاهیم بهیچ چیز بستگی ندارند مگر بخود عقل ولی دانشمندان ما معتقدند که تمام معقولات بتدریج پیدا میشوند و از محسوسات آغاز میشود و تمام معقولات حتی بدیهیات اولیه یك‌نوع وابستگی بمحسوسات دارند.

ثانیاً نظر دکارت غالباً بیك سلسله **تصورات** است که خودش نام میبرد و او معتقد است که ما تصورات فطری وماقبل احساس داریم ولی آنچه این دانشمندان در باب عقل بالملکه گفته‌اند ناظر **بتصدیقات** است یعنی ناظر باین است کـه ما تصدیقاتی مقدم برتصدیقات تجربی داریم و چنانچه در نکته ۱ گفته‌شد بین این دو مطلب فرق بسیار است.

و همین توهم که هرکس بتصورات بدیهی اولی قائـل است پس میبایست آن تصورات را فطری و ذاتی عقل بداند موجب شده است که دانشمندان درباره ارسطو متحیر بمانند بعضی او را حسی و بعضی عقلی بدانند و بعضی دیگر او را متهم بتذبذب کنند زیرا دیده‌اند ارسطو یکجا بمخالفت افلاطون برخاسته و حس را مقدم برعقل و ادراکات جزئی را مقدم بر ادراکات‌کلی شمرده و یکجا درمنطق‌خویش از بدیهیات اولیه عقلیه سخن رانده و نتوانسته‌اند درك کنند که بین این دوسخن منافاتی نیست. هرچند از ارسطو چیزی که مقصود حقیقی‌او را بیان کند نقل نشده ولی ممکن است که باروشی که دانشمندان اسلامی پیش گرفته‌اند نظریه ارسطو را توجیه کرد.

۳ـ برای آنکه ذهن خواننده محترم از یك اشتباه لفظی مصون بماند ناچاریم توضیح زیر را بدهیم: واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال میشود:

الف ـ ادراکاتیکه همه اذهان در انها یکسان هستند یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجدبودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست از قبیل اعتقاد بوجود دنیای خارج، که حتی سوفسطائی نیز در حاق ذهن خـود نمیتواند منکر آن باشد. ما در مقاله ۲ کلمه «فطری» را باین معنا استعمال کردیم (رجوع شود بپاورقی صفحات ۴۵ ـ ۴۶ جلداول) این سنخ ادراکات‌تصوری وتصدیقی را میتوان ادراکات عمومی نامید.

ب ـ ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه‌کس موجود است هرچند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است از قبیل معلوماتی‌که با علم‌حضوری برای نفس معلـوم هستند ولـی هنوز بـه علم حصولی معلـوم نشده‌اند. بعقیده صدرالمتالهین فطری بودن معرفت بذات حق از این قبیل است.

ج ـ در باب برهان منطق بقضایائیکه برهانشان همواره همراه آنها است و هیچوقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفك نیست «فطریات» میگویند (قضایا قیاساتها معها).

د ــ ادراکات و تصوراتیکه خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه استنادی به غیر عقل ندارد.

در این مقاله آنجا که ادراکات فطری مورد انکار قرار میگیرد معنای چهارم مقصود است و همین معنا است که دکارت و پیروانش بآن قائلند و حسیون منکرند ما با اینکه تصورات فطری بمعنای چهارم را منکریم بتصورات و تصدیقات فطری بمعنای اول یعنی ادراکاتیکه تمام اذهان خواه و ناخواه در آنها علی‌السویه‌اند اعتقاد داریم و راه آنرا در طی خود مقاله بیان می‌کنیم ولی تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم در فلسفه اروپا بین ایندو جهت تفکیك نشده یعنی قائلین بتصورات فطری به‌معنای اول همانها هستند که به‌فطریات بمعنای چهارم قائلند و تمام کسانی کـه منکر فطریات بمعنای چهارم هستند منکر فطریات بمعنای اول نیز هستند و آندانشمندان چنین پنداشته‌اند که تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر راهی جز اینکه آنها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم ندارد و اگر تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم چاره‌ای نیست از این که تصورات عمومی و یکسان برای همه بشر را نیز انکار کنیم ولی در اینمقاله ایندوقسمت از یکدیگر تفکیك شده و درعین این که تصورات ذاتی عقل (فطری بمعنای چهارم) مورد انکار قرار گـرفته تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر (فطری بمعنای اول) اثبات شده و راه آن نیز بیان گردیده توضیح بیشتر در طی خود مقاله خواهد آمد.

۴ــ مادیین جدید خود را پیرو نظریه حسیون قلمداد میکنند و مدعی هستند که تمام عناصر اولیه فکر بشر از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و تمام محتویات ذهنی انسان را همان عناصر حسی یا ترکیب یافته و تکامل‌یافته آن عناصر تشکیل میدهد.

اینجمله در کلمات مادیین از انگلس تا لنین و استالین بسیار مکرر میشود «دنیای سوبژکتیو (ذهنی) انعکاسی است از دنیای اوبژکتیو (عینی).»

مادیین کوشش میکنند که تمام تصورات و مفاهیم را از مجرای یکی از حواس توجیه کنند علیهذا تمام ایراداتیکه برحسیون وارد است مبنی بروجود یك سلسله عناصر بسیط ذهنی که از مجرای مستقیم هیچیك از حواس قابل توجیه نیست بر مادیین نیز وارد است. بعلاوه یك سلسله ایرادات دیگر نیز وارد است مبنی براینکه حسیون که فقط بحس تکیه کرده‌اند حدود حس را (فی‌الجمله) تشخیص داده‌اند و لهذا مسائل فلسفه اولی را که از راه حس و آزمایش عملی قابل تحقیق نیست از قلمرو مداخله خود خارج ساخته‌اند و اظهار داشته‌اند که این مسائل نفیاً و اثباتاً از حدود قضاوت فکر بشر خارج است. ولی مادیین این معنی را تشخیص نداده‌اند. حقیقت اینست که اگر کسی با نظریات بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب علم و معلوم و عقل و معقول و بالاخره درباره ذهن و ادراکات ذهنی درست آشنا شود و درك کند که آنها در چه عمقی سیر میکرده‌اند و درصدد حل چه‌مشکلاتی بوده‌اند آنگاه نظری هم بگفتارهای مادیین بیفکند بخوبی درك میکند که پیشوایان مادیین اساساً

از این مراحل دورند. مادیین پیش خود خیال کرده‌اند با گفتن جملهٔ «دنیای ذهنی انعکاسی از دنیای عینی است» تمام مشکلات حل میشود درصورتیکه هزارها نکته باریکتر ازمو در مسائل ادراکی وجود دارد که مادیین بکلی از آنها بیخبرند.

۵ـ چنانکه از اشاراتیکه در این مقدمه گذشت و تفصیلا در خود مقاله خواهد آمد اساس نظریه این مقاله براینست که ادراکات جزئی مقدم است برادراکات کلی. و ما احیاناً در تعبیرات خود میگوئیم ادراکات حسی مقدم است بر ادراکات عقلی.

البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آنها را میشناسند زیرا ما در اینجا درصدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا درصدد بیان اینکه ممکنست بعضی از افراد بشر حسی علاوه برحسهای معمولی داشته باشند نیستیم.

و همچنانکه در متن مقاله خواهد آمد ما از یك فرمول کلی پیروی میکنیم و آن اینکه «هر علم حصولی مسبوق بعلم شهودی حضوری است» خواه آن علم شهودی حضوری بوسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را میشناسند حاصل شود و یا بوسیله دیگر.

و از اینرو این نظریه با القائاتیکه باولیاء وحی و الهامات و مکاشفات میشود منافاتی ندارد زیرا آن القائات نیز از یکنوع علوم شهودیهٔ حضوریه سرچشمه میگیرد و بعبارت دیگر بوسیله حسی ماوراء حواس معمولی صورت میگیرد عرفا در زمینه آنحس سخنان زیادی دارند روانشناسی جدید نیز که متکی بتجربیات و آزمایشهای عملی است وجود چنین حس مرموزی را تصدیق میکند.

ویلیام جمس روانشناس و فیلسوف معروف امریکائی (۱۸۴۲ ـ ۱۹۱۰) میگوید: «آنچه انسان آنرا «من» میخواند و خود آگاهی‌دارد در احوال عادی دایره‌اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی‌ندارد وچون باب آن حریم بروی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها براو مکشوف میشود که درحال عادی درش بروی او بسته است».

مرحوم فروغی میگوید «این فقره را که انسان گذشته از ضمیر خودآگاه ضمیر دیگری دارد که معمولا از آن آگاه نیست ولکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهده حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند بآن برخوردند و آنرا «من ناخودآگاه» نامیده بودند. ویلیام جمز در اینباب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود و مسدود «من» بآن حریم که گفتیم پامیگذارد و در من ناخودآگاه وارد میشود و با «من»های دیگر که در حال عادی درشان بروی او بسته است مرتبط میگردد و باینطریق ضمایر بیکدیگر مکشوف و دریکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطهٔ حس و عقل بحقایقی برمیخورد و در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی درمییابد و بکمال نفس نزدیك میشود و

خود را بخدا متصل می‌بیند و در مییابد که حدود زندگانیش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده، روحش بزرگ وشریف‌شده و ازغیب مددمیگیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا می‌یابد».

مولوی میگوید:

جسم، ظاهر روح، مخفی آمده است — جسم، همچون آستین جان، همچودست
باز عقل از روح مخفی‌تر بود — حس بسوی روح زوتر ره برد
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود — زانکه او غیب است و او زان سر بود
آن حسی که حق بدان حس مظهر است — نیست حس اینجهان آن دیگر است
حس حیوان گر بدیدی آن صور — با یزید وقت بودی گاو و خر

بسم‌الله الرحمن الرحیم

پیدایش کثرت در علم و ادراک

در مقاله گذشته یکی از نتائج اساسی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات منتهی بحس میباشد و البته کسیکه برای نخستین بار این قضیه را نگاه کند این حکم را کلی و عمومی تلقی خواهد کرد باین معنی که همهٔ علوم و ادراکات یابیواسطه حسی میباشند یا بواسطهٔ تصرفی که در یك پدیده حسی انجام گرفته پیدا شده‌اند و اگر با واسطه‌یا بیواسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی موجود نخواهد بود.

ولی حقیقت جز این است. زیرا نتیجهٔ هر برهانی در اندازهٔ عموم خود تابع برهان‌خود میباشد و برهانی‌که برای‌اثبات این حکم اقامه کردیم باین عموم و شمول نبود. چه برهان ما ناطق بود[1] به

۱ــ اشاره است ببرهانیکه درمقاله چهارم از دو راه اقامه شدبرای اثبات‌اینکه هرتصور کلی که قابل انطباق بافراد محسوسه باشد از قبیل تصور انسان ودرخت و رنگ و شکل و مقدار و صوت خواه ناخواه باید از راه حواس و تماس مستقیم با واقعیت شیء محسوس از برای انسان پیدا شده باشد و ممکن نیست خود بخود و بالفطره برای عقل حاصل باشد (رجوع شود بجلد اول صفحه ۱۳۵) آن برهان صرفاً متوجه این هدف بود که معرفت و شناسائی طبیعت مستقیماً از راه ادراکات حسی جزئی آغاز میشود و تمام تصورات بشر مربوط بطبیعت در اثر برخورد قوای ادراکی با طبیعت عینی خارجی تولید شده است ودربارهٔ اینگونه تصورات است که باقطع نظر از مسامحه در تعبیر میتوان گفت «دنیای ذهن انعکاسی از دنیای عینی است».

همانطوریکه در مقاله ۴ گذشت آزمایشهای عمومی نیز گواهی میدهد که هر کس فاقد حسی‌از حواس است همانطوریکه قدرت‌احساس جزئی‌یك سلسله محسوسات مربوط بآن حس را ندارد قدرت ادراك عقلی و کلی وتصور علمی آنرا نیز نداردو این جملهٔ معروف منسوب بارسطو «من فقد حسا فقد علما» که از دیر زمان در زبان اهل علم شایع‌است در همین زمینه گفته شده است ولی آن برهان و این آزمایش تنها در مورد تصورات ومفهوماتی بود که قابل انطباق بمحسوس باشند از قبیل مفهوم انسان ودرخت و مقدار و رنگ و شکل نه در مورد تمام تصورات زیرا بعداً گفته خواهد شد که بالضروره ذهن بشر واجد یك سلسله تصورات دیگری نیز هست که ــ

اینکه هر ادراك و علمی که بنحوی منطبق بمحسوس میباشد اولا بلحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً بلحاظ عدم منشأیت آثار که‌مدرك و معلوم ذهنی دارد یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است بمحسوسی از محسوسات مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق بانسان محسوس میباشند و درهمین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچگونه ادراك و علمی نیز پیدا نخواهد شد. پس برهان مزبور این حکم را از راه رابطه‌ایکه یك سلسله

← از راه هیچ یك از حواس قابل توجیه نیست و ناچار از راه‌های دیگر و بترتیبهای دیگر وارد ذهن میشوند ودر عین حال گفته خواهد شد که آن تصورات نیز هرچند مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند خود بخود و بالفطره نیز در عقل موجود نیستند بلکه ذهن پس از نائل شدن بیك سلسله ادراکات حسی بترتیبهای مخصوص بآنها نائل میشود. بیان اجمالی بالا که نظریهٔ این مقاله را در مسئله «راه‌حصول‌علم» (مسئله ۲ از سه مسئله‌ایکه در مقدمه مقاله گذشت) شامل است متضمن چند جهت است و ما برای جلوگیری از تشویش ذهن خواننده محترم این جهات را تجزیه و از یکدیگر تفکیك میکنیم:

۱ــ ذهن در ابتدا از هیچ‌چیزی هیچگونه تصوری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرفتن نقش را دارد بلکه به بیانی که بعداً گفته خواهدشد نفس در ابتداء تکون، فاقد ذهن است. علیهذا تصورات فطری و ذاتی که بسیاری از فلاسفه جدید اروپا قائل شده‌اند مقبول نیست.

۲ــ تصورات و مفاهیمی که قابل‌انطباق بمحسوس هستند از راه حواس وارد ذهن شده‌اند لاغیر.

۳ــ تصورات ذهنی بشر منحصر نیست بآنچه منطبق بافراد محسوسه میشود و از راه حواس بیرونی یادرونی «مستقیماً» وارد ذهن شده است. تصورات و مفاهیم زیاد دیگری هست که از راه‌های دیگر و ترتیبهای دیگر وارد ذهن شده است.

۴ــ ذهن هرمفهومی را که میسازد پس از آنست که واقعیتی از واقعیات را بنحوی از انحاء حضور و باعلم حضوری پیش خود بیابد.

۵ــ نفس که در ابتداء فاقد همه تصورات است آغاز فعالیت ادراکیش از راه حواس است.

این جهات پنجگانه بتدریج در ضمن مقاله تشریح خواهد شد.

صدرالمتالهین از راه بساطت نفس برهان اقامه میکند کــه فعالیت ادراکی نفس از راه حواس آغاز میشود و هریك از معلومات و معقولات یا مستقیماً از راه حس بدست آمده است و یا آنکه جمع‌شدن ادراکات حسی ذهن را برای حصول آن معلوم مستعد کرده است و نفس از ناحیه ذات خود (بالفطره) نمیتواند ادراکی از اشیاء خارجی داشته باشد و آنها را تعقل کند.

وی در مباحث عقل و معقول اسفار فصلی تحت عنوان «در اینکه نفس با اینکه بسیط است چگونه براینهمه تعقلات بسیار قادر است» منعقد کرده و خلاصــهٔ آن فصل این است «کثرت معلولات بطور کلی یا بواسطه کثرت علل ایجادکننده است و ←

از مدرکات بامحسوس داشته وترتب آثاری‌که بالقیاس بمحسوسات در مورد آنها نبوده اثبات مینماید و تنها ادراکی را که قابل انطباق بحس بوده و منتهی بحس نیست نفی میکند و اما مطلق ادراکی را که منتهی بحس نباشد نفی نمیکند پس اگر ادراکی فرض‌شود که قابل انطباق بحس نیست چنین ادراکی را برهان مزبور نفی نمیکند.

← یا بواسطه کثرت محل‌های قبول کننده و یا بواسطه کثرت آلات و یا بواسطه ترتب طولی و علت ومعلولی که بین خود معلولات است. در مورد نفس ومعلومات وی‌ممکن نیست که این تکثر از ذات نفس سرچشمه بگیرد زیرا نفس بسیط است واز بسیط ممکن نیست متکثرات صادر شود و برفرض ترکیب، جهات ترکیبی نفس وافی‌نیست باینهمه تعقلات کثیره وهمچنین ممکن نیست که این تکثر مستند بجهات متکثره‌قابل باشد زیرا در مورد معلومات، قابل نیز خود نفس است. و همچنین ممکن نیست تکثر معلومات را از راه‌ترتب طولی معلومات توجیه‌کرد زیرا میدانیم بسیاری از معلومات است که رابطه طولی یعنی علیت و معلولیت بین آنها نیست. مثلا نه میتوان گفت‌که تصور سفیدی تولیدکننده تصور سیاهی است و نه میتوان گفت تصور سیاهی تولیدکننده تصور سفیدی است پس‌از هیچیك از این سه راه نمیتوان تکثر معلومات را توجیه کرد. تنها راه صحیح توجیه تکثر معلومات کثرت آلات حسیه است.

کثرت آلات حسیه از یکطرف و تعدد احساسهای جزئی از طرف دیگر که در طول زمان بواسطه حالات و شرایط و حرکات و کوششهای مختلف که انسان برای اغراض و غایات مختلف میکند پیدا میشود، موجب میشود که صور محسوسهٔ زیادی در ذهن جمع شود. این اجتماع و تراکم ادراکات حسی نفس را مستعد میکند برای پیدایش بدیهیات تصوری و بدیهیات تصدیقی. پس‌از پیدایش بدیهیات، تکثر معلومات بطور دیگری آغاز میشود باین نحو که ذهن آنها را با شکلها و صورتهای مختلف ترکیب میکند و حدود و قیاسات میسازد و بانواع نتایج نائل میشود واز اینراه علوم نظری را کسب میکند و قدرت تا بینهایت جلو رفتن را پیدا میکند و خلاصه اینکه پیدایش بدیهیات اولیه کثیره مستند است بکثرت آلات حسیه و کثرت احساسهای جزئی و پیدایش و تکثر علوم نظری مستند است بانواع ترکیباتیکه در بدیهیات صورت میگیرد والبته در خصوص معلومات نظری بحسب رابطه‌ایکه بین هر مقدمه و نتیجه‌اش هست ترتب علی و معلولی برقرار است».

خوانندگان محترم آگاهند که در مشاجرهٔ عظیم و طولانی حسیون و عقلیون که در مقدمه مقاله بیان شد تنها راهیکه حسیون در مقام رد عقیده عقلیون پیداکرده‌اند همان راه آزمایش است که اشاره شد ولی این برهان و برهانیکه در مقاله ۴ گذشت برای کسانیکه باصول فلسفی آگاهند دلیل قاطعی است بر نفی ادراکات فطری بآن ترتیبی که عقلیون فرض کرده‌اند.

نکته‌ایکه لازم است تذکر داده شود اینستکه برهان مزبور تنها عقیده عقلیون جدید را باطل میکند اما نظریه منسوب بافلاطون مبتنی برروجود قبلی روح ومشاهده «مثل» با این دلیل قابل ابطال نیست. در مقام رد نظریه افلاطون ادله دیگری مبتنی برحدوث نفس و مادی بودن ابتدائی آن موجود است که در جای خود مسطور و از حدود اینمقاله خارج است.

با نظری دقیقتر مفاد برهان[۲] این است که بمقتضای بیرون نمائی وکاشفیت علم و ادراك نیل بواقعیتی لازم است یعنی در مورد هر علم حصولی علمی حضوری موجود است. پس‌از روی همین نظر میتوان دایره برهان را وسیعتر گرفت و از بـرای نتیجـه عموم بیشتری بدست آورد. میگوئیم چون هر علم و ادراك مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمائی را داشته و صورت وی می‌باشد باید رابطهٔ انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید بواقعی منشأ آثار که منطبق علیه

۲ـ خلاصه این نظریه اینست که قوه مدرکه یا قوه خیال قوه‌ایست که کارش صورت‌گیری و عکس‌برداری از واقعیات واشیاء است چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است واعمال متعدد و مختلف ذهنی برروی آنها واقع میشود بوسیله این قوه تهیه شده است ـ این قوه بخودی خود نمیتواند تصوری تولید کند. تنها کاری‌که میتواند انجام دهد اینست که اگر با واقعیتی از واقعیتها اتصال وجودی پیدا کند صورتی از آن واقعیت میسازد و بحافظه میسپارد. پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن ارتباط واتصال وجودی آنواقعیتها با واقعیت قوه مدرکـه است والبته قوهٔ مدرکه که کارش صورتگیری و عکس‌برداریست از خود وجود مستقل و جدا ندارد بلکه شعبه‌ای است از قوای نفسانی و ارتباط واتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیتها هنگامی است که خود نفس با آنواقعیت اتصال وجودی پیداکند پس میتوان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهـن اتصال وجودی آنواقعیتها با واقعیت نفس است و چنانکه بعداً گفته خواهـد شد اتصال وجودی یك واقعیتی با واقعیت نفس موجب میشود که نفس آنواقعیت را با علم حضوری بیابد. علیهذا فعالیت ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغـاز میشود یعنی همینکه نفس بعین واقعیتی نائل شد و آنواقعیت را با علم حضوری یافت قوه مدرکه (قوه خیال) که در اینمقاله بقوه تبدیل‌کننده علم حضوری بعلم حصولی نامیده شده صورتی از آن میسازد ودر حافظه بایگانی میکند و باصطلاح آنرا باعلم حصولی‌پیش خود معلوم میسازد.

مطابق این نظریه مبنا و مأخذ تمام علمهای حصولی یعنی تمام اطـلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت بدنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علمهای حضوری است و ملاك و مناط علمهای حضوری اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراك‌کننده و واقعیت شیء ادراك شده است. بعداً معنی اتصال وجودی واقعیتی با واقعیت نفس را بیان خواهیم کرد در اینجا لازم است مقدمتاً برای مزید توضیح فرق علم حضوری و علم حصولی را بیان کنیم (هرچند مکرر در طی این مقالات بفرق این دو اشاره شده است).

علم حصولی یعنی علمی که واقعیت علم با واقعیت معلوم دوتا است مثل علم ما بزمین و آسمان ودرخت وانسانهای دیگر. ما باین اشیاء علم داریم یعنی‌از هریك از آنها تصوری پیش خود داریم و بوسیله آن تصورات کـه صورتهائی مطابـق آنواقعیتها هستند آنواقعیت‌ها را می‌یابیم. در اینجا واقعیت علم تصویری است که ←

او است رسیده باشیم. یعنی‌همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یابلاواسطه‌از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همانجا به آنها نائل میشود و گاهی مدرکات غیر محسوسه.

و از همینجا روشن میشود که اگر بخواهیم بکیفیت‌تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی‌ببریم باید بسوی اصل منعطف شده،

← در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم ذاتی است که مستقل از وجود ما در خارج موجود است. مثلا ما صورتی از چهره فلان رفیق در حافظه خود داریم و هروقت بخواهیم بوسیله احضار و مورد توجه قراردادن آنصورت، چهرهٔ رفیق‌خود را ملاحظه میکنیم بدیهی است که آنچیزیکه پیش ما حاضر است ودر حافظه ما جا دارد صورتی است از چهره رفیق ما نه واقعیت چهره رفیق ما.

علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک‌کننده بدون وساطت تصویر ذهنی شخصیت واقعی معلوم را مییابد مثل آنوقتی که اراده کاری میکنیم و تصمیم میگیریم یا آنوقتیکه لذت یا اندوهی بما دست میدهد واقعیت اراده و تصمیم و لذت برما هویداست و ما در آنحال بدون وساطت تصویر ذهنی آنحالات مخصوص را مییابیم.

این فرق علم حصولی با علم حضوری در ناحیه علم و معلوم بود یك فرق دیگر بین اینهو در ناحیه عالم است و آن اینکه در علم حضوری قوه مخصوص و آلت مخصوصی دخالت نمیکند بلکه عالم با ذات و واقعیت خود واقعیت معلوم را مییابد و اما در علم حصولی یك قوه مخصوصی از قوای مختلف نفسانی که کارش صورتگیری و تصویرسازی است دخالت میکند و صورتی تهیه مینماید ونفس بوساطت آن قوه عالم میشود مثلا در حالیکه شخص اراده میکند واراده خود را حضوراً مییابد باذات و واقعیت خود واقعیت اراده را مییابد یعنی آنچیزیکه اراده را مییابد همان خود «من» است بلاواسطه ونفس تمام واقعیتهای نفسانی مربوط بجنبه‌های مختلف ادراکی و شوقی و تحریکی از قبیل عواطف و شهوات و هیجانات و تحریکات واشتیاق واراده‌و افکار واحکام همه را یکسان مییابد و اما هنگامیکه بیك واقعیت خارجی باعلم حصولی علم پیدا میکند بوسیله یك قوه مخصوص از قوای مختلف نفسانی یعنی قوه خیال صورتی از آنواقعیت تهیه کرده است علیهذا علم حضوری مربوط بیك دستگاه مخصوص از دستگاه‌های مختلف نفسانی نیست ولی علم حصولی مربوط بیك دستگاه مخصوص است که بعنوان دستگاه ذهن یا دستگاه ادراکی خوانده میشود.

بیان چند نکته در اینجا لازم است:

الف ــ نفس در ابتداء تکون و حدوث، هیچ چیزی را باعلم حصولی نمیداند و از هیچ چیزی تصوری در ذهن خود ندارد حتی از خودش و حالات نفسانی خودش بلکه اساساً در ابتدا فاقد ذهن است زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش‌نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد پس ذهن ندارد پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است بعد بتدریج صور ذهنیه برایش تهیه میشود و ←

ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نمائیم زیـــرا همهٔ شاخه‌ها بالاخره باین ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی میگیرند. علم حضوری است که بواسطه سلب منشأیت آثار بعلم حصولی تبدیل میشود.

و در این تعقیب نظری چون سروکار ما با علم حضوری است یعنی علمی که معلوم وی با واقعیت خارجی خود نه با صورت و عکس پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خـود واقعیت معلوم را یافته و بدیهی است که چیزیکه غیر ما و خارج از مـا

← تصوراتی از اشیاء و تصوری از خود و تصوراتی از حالات نفسانی خود برایش حاصل میشود و تشکیل ذهن میدهد ولی در عین حال با اینکه نفس در ابتدا هیچ‌چیزی را با علم حصولی نمیداند و فاقد ذهن است از همان ابتدای تکون و حدوث، خود را و آنچه از قوای نفسانی واجداست بطور علم حضوری مییابد زیرا ملاك علم حصولی فعالیت و صورتگیری قوه خیال است و ملاك علم حضوری چنانکه بعداً خواهیم گفت تجرد وجود شیء از ماده واز خصائص ماده است. کودك تا مدتی از هیچ‌چیزی حتی از خود و حالات خود تصوری ندارد ولی در عین حال واقعیت خود و واقعیت گرسنگی و لذت واندوه واراده خود را مییابد.

ب ــ بسیاری از دانشمندان در حقیقت علم حضوری تعمق کافی نکرده‌اند و پنداشته‌اند که همواره علم هرکسی بخود و حالات نفسانی خود حضوری است. شما معمولا می‌بینید که در مورد علم حضوری میگویند «علم حضوری مثل علم هرکسی‌بخود و بحالات نفسانی خود». این دانشمندان معمولا بین صور ذهنیه و تصورات مربوط بنفس وامور نفسانی که از نوع علم حصولی هستند و بین علم حضوری نفس بخود و بحالات نفسانی خود که صور ذهنیه دخالت ندارند واز نوع علم حضوری است‌فرق نگذاشته‌اند.

علم‌هرکسی بخود وبحالات‌نفسانی خود دوگونه‌است یکی همان‌یافتن‌ابتدائی که هرکسی از اول تکون و حدوث، خودش از خودش پوشیده نیست و همچنین حالات نفسانی خودش از خودش پوشیده نیست واو همه اینها را بدون وساطت تصویر ذهنی مییابد و یکی‌دیگر تصوراتی‌که بتدریج برایش پیدا میشود زیرا قوه مدرکه‌همانطوری که از اشیاء خارجی صورتگیری و تصورسازی میکند پس از مدتی که از راه حواس و تنبیه و جمع‌آوری صور اشیاء خارجی قوی شد بسوی عالم درونی منعطف شده و از نفس و حالات نفسانی نیز صوری تهیه میکند وهمه آنها را باعلم حصولی معلوم میسازد علیهذا نباید میان تصور «من» و تصور لذت و اندوه و اراده که علم‌حصولی هستند و خود من و خود لذت و اندوه و اراده که علم و معلوم حضوری‌هستند اشتباه کرد.

در مقام تفکیك بهترین مثال همان کودك است‌کودك لذت میبرد ــ رنج میکشد ــ اراده میکند ــ آن اراده و آن لذت و آن رنج از وی پوشیده نیستند و همچنین خودش از خودش پوشیده نیست یعنی واقعاً کودك خود واراده و لذت و رنج خود را حضوراً شهود میکند ولی چون هنوز دستگاه ذهن وی ضعیف است بلکه در ابتدا فاقد ذهـن است تصوری از این امور پیش خود ندارد یعنی با علم عادی معمولی که همان علم ←

است عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هرچیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد[۳] پس خواه‌وناخواه باید خودمان را یعنی علم خودمان بخودمانرا بررسی کنیم.

اگر با یك نگاه ساده بی‌آلایش نگاه کنیم خواهیم دید که

← حصولی است از خود واز اراده و لذت واندوه خود خبر ندارد بعد که بتدریج دستگاه ذهن وی بکار افتاد و با جمع و تهیه صور اشیاء خارجی از راه حواس ذهنش قوی و غنی شد بخود رجوع میکند و تصوری از «من» و تصورهائی از حالات نفسانی خود تهیه مینماید.

ج ـ شك و یقین و تصور و تصدیق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفکر و تعقل واستدلال و تعبیر لفظی وتفهیم و تفهم وفلسفه و علوم همه مربوط بعلمهای حصولی و بعبارت دیگر مربوط بعالم مخصوص ذهن است که عالم صور اشیاء است و در مورد علمهای حضوری هیچیك از معانی بالا معنا ندارد.

در خاتمه یادآوری میکنیم که دقت برای فهمیدن حقیقت علم حضوری و فرق گذاشتن صحیح آن با علم حصولی مهمترین شرط لازم فهمیدن نظریه بالا و یك‌سلسله نظریات دیگری است که فلاسفه بزرگ در مباحث مربوط بتجرد نفس و اتحاد عاقل و معقول و وحدت جمع الجمعی نفس به ثبوت رسانیده‌اند حتی در میان فلاسفه کمتر اتفاق میافتد که لغزشهائی در اینمورد حاصل نشده باشد. تمرین و مطالعه و تعمق زیادی لازم است تا مطلب روشن شود.

۳ـ در اینجا بمناط و ملاك علم حضوری اشاره شده است. سابقاً معنای علم حضوری و فرق آن با علم حصولی را بیان کردیم و نیز گفتیم که مبنا و مأخذ تمام علمهای عادی و تصورهای معمولی که از آنها بعلم حصولی تعبیر میشود علمهای حضوری است و همه آنها از آنجا سرچشمه میگیرند.

حالا باید بدانیم که ملاك علم حضوری چیست؟ یعنی چطور میشود که یك شیء برای نفس ما باعلم حضوری مشهود میگردد. سابقاً گفتیم که ملاك علم حضوری ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراك شده با واقعیت شیء ادراك‌کننده است حالا باید بدانیم‌که این ارتباط واتصال بچه نحو است وچه‌نوع نسبت و رابطه‌ای بین عالم و معلوم باید بوده باشد تا منشأ علم حضوری شهودی گردد.

در اینجا چند نظریه است.

الف ـ تمام‌حالات نفسانی واز آنجمله تصورات وافکارخاصیت مستقیم تشکیلات اعصاب و مغز میباشند و مادی هستند و لهذا مکانی هستند و میتوانند با یکدیگر اجتماع وارتباط مکانی پیدا کنند. علت اینکه ما حالات نفسانی خود را حضوراً پیش خود شهود میکنیم اینست که ما تصوری از خود داریم (تصور من) واین تصور که کیفیتی است مادی و مکانی با سایر حالات نفسانی از قبیل لذت واندوه واراده و تصورات دیگر ما فعل وانفعال مادی واجتماع وارتباط مکانی پیدا میکنند و بعبارت دیگر اتصال وجودی پیدا میکنند و همین ارتباط واتصال است که منشأ علم حضوری شهودی میشود. مادیین معمولا اینطور نظریه میدهند.

پاسخ این نظریه این است که در این نظریه **اولا** بین تصور «من» که علم حصولی است و غیر از معلوم است وخود «من» که علم حضوری است و عین معلوم ←

خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم مشهود ما (چنانکه در مقاله ۳ گذشت) چیزی است واحد و خالص که هیچگونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد.

و هنگامیکه کارهائی را که در دایره وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده و ادراك انجام میگیرد مانند «دیدنم» و «شنیدنم»

← است فرق گذاشته نشده است واین اشتباه بزرگی است که همواره باید از آن برحذر بود. **ثانیاً** همانطوریکه در مقاله ۳ بیان شد ادراکات، مادی ومکانی نیستند ودر ماوراء اعمال مخصوص عصبی قرار دارند. **ثالثاً** همانطوریکه در فلسفه تحقیق‌شده است ارتباط واجتماع مکانی دوچیز نمیتواند ملاك حضور واقعی آن دوچیز پیش یکدیگر واقع شود زیرا دوشیء مکانی هرچند هیچ فاصله‌ای بین آندو نباشد بالاخره هریك از آنها مکانی را اشغال میکنند غیر از مکان دیگری وهرگز ممکن نیست که دوشیء مکانی اجتماع حقیقی در مکان پیدا کنند یعنی واقعاً هر دوی آنها مکان واحد را اشغال کنند. حداکثر اجتماع مکانی دوچیز اینست که بین دونهایت آنها فاصله‌ای وجود نداشته‌باشد بلکه یك‌شیء مکانی نیز چون‌قهراً مشتمل برتجسم وبعد وامتداد است هرجزء مفروضی ازآن، جزئی ازمکان‌را اشغال‌میکند غیر ازآن‌جزء مکانی که‌جزء مفروض دیگر آن شیء آنرا اشغال‌کرده است و در هر جزء باز اجزائی فرض‌میشود که همه از یکدیگر دور و در عین وحدت اتصالیه از یکدیگر غائبند یعنی یك شیء مکانی نیز اجزاء و ابعاد مفروضه‌اش اجتماع حقیقی ندارند و از یکدیگر محتجب و پنهانند و لهذا مکانی بودن مناط حجاب و غیبت است نه مناط انکشاف وحضور. و اینکه ما جهان و اجزاء جهان را با اینکه هم از لحاظ ابعاد مکانی و هم از لحاظ بعد زمانی از یکدیگر محتجب و پنهانند همه را در جای خود و در مرتبه خود با هم میتوانیم درك‌کنیم از آن جهت است که نفس و ادراکات نفسانی ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و اگر فرضاً نفس نیز یك موجود مکانی و قهراً دارای اجزاء و ابعاد میبود نه میتوانست از خود آگاه باشد و نه از اشیاء دیگر.

ب ـ علت علم حضوری هرکس بخودش وحدت عالم و معلوم است و اما علت علم حضوری هر کس بحالات نفسانی خودش تأثیر عناصر روحی در یکدیگر است. توضیح آنکه عناصر روحی هر چند مکانی نیستند ولی تردیدی نیست که دریکدیگر تأثیر و نفوذ دارند.

در فلسفه و روانشناسی تأثیر عناصر نفسانی از قبیل عواطف و هیجانات و اشتیاق و تصمیم و احکام و افکار در یکدیگر محقق و مسلم شناخته شده است ـ علت علم حضوری باینحالات نفسانی همان تأثیر و نفوذ عناصر روحی در یکدیگر است. یکی از این عناصر روحی تصور «خود» یا «من» است در اثر تأثیر و پیوستگی این عنصر با عنصر دیدن و شنیدن و چشیدن و لذت و رنج و غیره علم حضوری نسبت باین عناصر حاصل می‌شود ـ این نظریه منسوب به‌بعضی از روان‌شناسان‌جدید است.

پاسخ این نظریه اینست که **اولا** در این نظریه نیز بین واقعیت «من» و تصور «من» درست فرق گذاشته نشده **ثانیاً** نوع پیوستگی و ارتباط امور نفسانی بنفس درست تشخیص داده نشده است. توضیح اینکه: پیوستگی دو چیز با یکدیگر به دو نحو ممکن است فرض شود یکی اینکه هریك از آنها از خود واقعیتی و وجودی مستقل دارند و فقط خاصیت پیوستگی پیدا میکنند و بفرض اینکه خاصیت پیوستگی ←

و «فهمیدنم» بالاخره همه کارهائی کـه با قوای دراکه و وسائل فهم انجام میگیرد مشاهده کنیم خواهیم دیـد که آنهـا یکرشته پدیده‌هائی هستند که بحسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارند بنحوی که فرض انقطاع نسبت و فرض نابودی آنها یکی است مثلا اگر از مطابق خـارجـی کلمه

منقطع شود واقعیت آن «دو پیوسته» محفوظ و فقط خاصیت پیوستگی آنها از بین میرود و از این قبیل است تأثیرات متقابلیکه بین اجزاء طبیعت در طبیعت است یکی دیگر اینکه پیوستگی عین وجود و واقعیت یکی از این دو، نسبت بدیگری بوده باشد نه اینکه هر یك از این دو وجود و واقعیتی داشته باشند و پیوستگی خاصیت آنها باشد. این نوع پیوستگی از قبیل پیوستگی فرع باصل و معلول بعلت است هر معلولی نسبت بعلت ایجادی خودش اینطور است که در درجه اول از خود واقعیتی ندارد که در درجه دوم با علت پیوستگی پیدا کند بلکه اصل وجود و واقعیت وی و پیوستگی وی یکی است و باصطلاح صدرالمتألهین وجود و واقعیتش عین ارتباط و انتساب و تعلق بعلت است. این نوع ارتباط و انتساب البته از یك طرف خواهد بود نه از دو طرف و باصطلاح پیوستگی متقابل نیست یعنی ممکن نیست که دو چیز هردو، نسبت بیکدیگر اینطور باشند و هردو عین ارتباط و انتساب بیکدیگر باشند بلکه قهرا یکی از این دو، وجود مستقل و مستغنی و دیگری وجود نیازمند و ربطی خواهـد داشت. برخلاف قسم اول که متقابل و طرفینی بود.

مطالعه حضوری عمیق و تفکر دقیق در وضع ارتباط و انتساب امور نفسانی بنفس بخوبی روشن میکند که از قبیل قسم دوم است نه قسم اول. همانطوریکه در متن اشاره شده دیدن من و شنیدن من و لذت من بنحوی است که اگر مطابق کلمه «میم» را از آنها بگیریم نه اینست که فقط خاصیت پیوستگی دیدن من با من از بین میرود و دیدن مطلق باقی میماند بلکه فرض انقطاع نسبت بین من و دیدنم عین فرض انعدام و نابودی مطلق آن دیدن است.

ج ــ در تمام علمهای حضوری همواره عالم عین معلوم است باین معنی که هر یك از حالات نفسانی و اندیشه‌ها و احساسات هم عالم است و هم معلوم و هر یك از آنها خودش خودش را درك میکند. بسیاری از فلاسفه و روان‌شناسان جدید این نظریه را دارند.

پاسخ این نظریه روشنتر است زیرا **اولا** هرکس بطور وضوح خود را یك واحد می‌یابد که میبیند و میشنود و رنج میکشد و لذت میبرد و **ثانیا** هریك از این حالات را در حال تعلق وانتساب و ارتباط بواقعیت دیگری که از آن بواقعیت «من» تعبیر میشود می‌یابد.

د ــ ملاك علم حضوری حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی در جائی محقق میشود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصائص ماده است در کار نباشد.

توضیح آنکه هر موجودی که وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل که مناط تفرق و غیبت است بری بـاشد (مجرد باصطلاح فلسفه) قهرا وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتـی داشته باشد (قسم دوم پیوستگی که در بالا شرح داده شد) از خودش پنهان نیست و ــ

«شنیدنم» مطابق خارجی جزء «میم» را برداریم یا جدا کنیم دیگر مطابقی از برای بقیهٔ کلمه نداریم و این رشته کارها را همین با خودشان تشخیص میدهیم[۴] نه با چیـزی دیگـر یعنی خودشان را بیواسطه میفهمیم یعنی شنیدن من بخودی‌خود شنیدن من است نه اینکـه در آغـاز پیدایش یك پدیده مجهول بوده و پس از آن با عکس‌برداری و صورتگیری فهمیده میشود که شنیـدن من است

← قادر است خود را و آنچه با وی پیوستگی ذاتی دارد دریابد و حضوراً وجدان کند. بعبارت دیگر ملاك علم حضوری اینست که واقعیت معلوم از واقعیت عالم محتجب و پنهان نباشد و این هنگامی محقق خواهد بود که پای ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد خواه‌آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند مثل علم حضوری نفس بخود و یا اینکه معلوم فرع و وابسته وجودی وی باشد مثل علم حضوری نفس بآثار واحوال خود پس همانطوریکه در متن بیان شده «**ما واقعیت هر چیز را (با علم حضوری) بیابیم یا عین‌وجودما ویا ازمراتب‌ملحقه وجود مابابد بوده باشد.**» محققین فلاسفه اسلامی این نظریه را انتخاب کرده‌اند و کسیکه بیش از همه در این باب تحقیقات نیکو کرده صدرالمتالهین است.

۴ــ غالبا کسانی که از متـدها و روشهای گوناگون مطالعه اشیاء که در علوم مختلف معمول است آگاهی ندارند خیال میکنند که تنها روش و یگانه‌اسلوب صحیح مطالعه موجودات همان روش تجربی است و تنها نظریه‌ای قابل قبول است که‌بتوان آن را با آزمایش و تجربه تأیید کرد و آنچه از این قبیل نیست جزءفرضیات‌خیالبافانه باید شمرده شود. و چون نظریه فوق گواهی از تجربه ندارد و در آزمایشگاه‌ها و لابراتوارها تأیید نشده است و عملا در خارج نمیتوان آنرا نشان داد پس قابل‌قبول نیست.

ما فعـلا نمیتوانیم وارد بیان روشها و اسلـوبهای گوناگون کـه در علـوم مختلف معمول است بشویم. همینقدر در مقام پاسخ باین شبهه کودکانه میگوئیم باتفاق دانشمندان، ما برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی و کیفیت و نحوه وجود آنها هیچ‌راهی بهتر ازمراجعه مستقیم بضمیرخود و درون‌بینی‌نداریم و این نحوه مطالعه اگر با تجهیزات منطقی و فلسفی کامل شخص مطالعه کننده توأم باشد بنتائج قطعی و یقینی میرساند.

روانشناسی جدید در میان روشهای گوناگونی که بکار میبرد این روش را که بعنوان روش داخلی یا روش ذهنی یا درون‌بینی یا دانستن بلاواسطه خوانده‌میشود بعنوان اصلی‌ترین روشها میشناسد.

فیلیسین‌شاله در متودولوژی فصل روانشناسی میگوید «حوادث مادی چون در مکان جای دارد بوسیله حواس شناخته میشود و مردم‌بسیاری‌میتوانند آنها را دریابند مثلا خورشید را همه می‌بینند و گرمی آنرا همه حس میکنند اما حوادث نفسانی چون در مکان واقع نیست بواسطه حواس هم شناخته نمیشود فقط آنچـه آنها را درمییابد همان وجدان است چنانکه از هیجانی که در اندرون من خسته دل رخ‌میدهد و حکمی که میکنم و تصمیمی که میگیرم تنها خود من وجدان و آگاهی دارم و این حوادث روحی را مستقیماً فقط وجدان خود شخص میتواند دریابد».

پس واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است یعنی با علم حضوری معلوم میباشد.

و همچنین[۵] قوی و ابزارهائی‌که بوسیله آنها این کارهای

۵ــ تا اینجا سه‌نوع علم حضوری بیان شد.
۱ــ علم حضوری نفس بذات خود.
۲ــ علم حضوری نفس بکارهائی که در دایره وجودش اتفاق میافتد.
۳ــ علم حضوری نفس بقوا و ابزارهائیکه بوسیله آنها اینکارها را انجام میدهد.

نکته‌ایکه در اینجا احتیاج بتوضیح و تذکر دارد اینست که در مشاهده آثار و افعال (قسم دوم) و همچنین مشاهده قوا و ابزار نفسانی (قسم سوم) از آنجهت که این پدیده‌ها از ملحقات و مراتب وجود «من» هستند و بحسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود «من» پیوسته هستند بطوریکه وجودشان عین اضافه و نسبت است و فرض انقطاع نسبت عین فرض نابودی آنها است هیچگاه متصور نیست که ذهن این دو قسم را جدا از شهود خود «من» شهود کند مثلا آنجا که ذهن دیدن خود را شهود میکند چون دیدن خود را شهود میکند (دیدنم یا اضافه بمیم) ندیدن مطلق را پس شهود دیدن خود همواره ملازم است با شهود خود.

ما در پاورقی‌های مقاله ۳ (صفحهٔ ۶۹ ــ جلد اول) استدلال معروف دکارت را (می‌اندیشم پس هستم) که از وجود اندیشه بر وجود نفس استدلال میکند مخدوش دانستیم و گفتیم انسان در مرحله قبل از آنکه وجود اندیشه را در خود بیابد وجود خود را مییابد و خود دکارت که میگوید «می‌اندیشم» معلوم میشود که اندیشه مطلق را نیافته بلکه اندیشه مقید را (با اضافه بمیم ــ می‌اندیشم) یافته پس قبل از آنکه اندیشه خود را بیابد خود را یافته است.

عجب اینست که بعضی از دانشمندان اروپا و بعضی از دانشمندان ایرانی که در آثار ابن‌سینا مطالعاتی دارند گمان کرده‌اند که برهان معروف دانسان معلق در فضاء که شیخ برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده با برهان معروف دکارت یکی است و برهان دکارت عینا متخذ از ابن‌سینا است.

یکی دانستن این دو برهان اشتباه بزرگی است زیرا ابن‌سینا از طریق مشاهده بلاواسطه و مستقیم خود نفس (قسم اول از اقسام علم حضوری) وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی (قسم دوم) وارد شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنا قرار داده و آنرا دلیل بروجود نفس گرفته است.

عجب‌تر آنکه این دانشمندان دقت نکرده‌اند که ابن‌سینا در اشارات بطریقه دکارت و بطلان آن و راه بطلان آن تصریح میکند و آنرا مخدوش میداند وی در نمط سوم اشارات پس از آنکه برهان معروف انسان معلق در فضا را بیان میکند تحت عنوان «وهم و تنبیه» میگوید «ممکن است تو بگوئی من ذات خود را بلاواسطه شهود نمیکنم بلکه از راه اثر و فعل او بوجود او پی‌میبرم در جواب میگوئیم اولا برهان ما دلالت میکرد که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی، خود را مییابد ثانیاهنگامیکه فعل و اثری شهود میکنی و میخواهی آنرا دلیل بروجود خود قرار دهی آیا فعل و اثر مطلق را می‌بینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را (با اضافه بمیم) در صورت اول نمیتوانی نتیجه بگیری «پس من هستم» زیرا فعل مطلق دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی (من) و در صورت دوم پس تو قبل از آنکه فعل را شهود کنی و لااقل ــ

معلوم یا لذات را انجام میدهیم و هنگام استعمال بکار میاندازیم دانسته بکار میاندازیم نه اینکه با وسائل و قوای دیگری کشف کرده و سپس بکار انداخته باشیم. ما تصرفات عجیب و لطیفی‌که در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراك انجام میدهیم بی‌آنکه باین تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضائی که این تصرفات بوسیله آنها انجام میگیرد علم داشته باشیم و تشخیص دهیم امکان‌پذیر نیست مانند اعمال تحریك و قبض و بسط که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و بوئیدن و جز اینها میکنیم.

اشکال و پاسخ

البته برای نخستین‌بار با شنیدن این سخن بذهن‌انسان خطور میکند که اگر اینطور بود انسان یا هرموجود زندهٔ دیگر در آغاز پیدایش خود همهٔ اعضاء و اجزای وجود خود را تا آخرین حد حقیقیش می‌فهمید دیگر نیازی باین همه کاوشهای دور و دراز علمی دانشمندان نبود.

ولی باید متذکر شد که سخن ما در علم حضوری است نه در علم حصولی، آنچه را که ما با بیان گذشته گفتیم که انسان میداند با علم حضوری میداند و آنچه را که دانشمندان با کاوشهای علمی بدست می‌آورند علم حصولی[۶] است و از این روی کاملا

← در حینیکه فعل خود را شهود میکنی خود را شهود میکنی پس لااقل در حین اینکه وجود فعل بر تو ثابت است وجود خود را ثابت و محقق می‌بینی».

۶ــ پاسخ شبهه بالا از آنچه سابقاً در مقام فرق میان علم حضوری و علم حصولی گفته شد معلوم میشود. از آنچه در سابق گفته شد معلوم شد که علم حصولی مربوط بیکدستگاه مخصوص از دستگاههای نفسانی بنام دستگاه ذهن است و معلوم شد که فقط یك قوه خاص است که علم حصولی تولید میکند و اما علم حضوری بیکدستگاه خاص اختصاص ندارد و در علم حضوری قوه خاصی دخالت نمیکند بلکه نفس با واقعیت خود واقعیت معلوم را مییابد و نیز معلوم شد که فلسفه و علوم محصول یك سلسله اعمال مخصوص مربوط بدستگاه ذهن از قبیل تصور و تصدیق و توجه و دقت و تفکر است و مربوط بعلمهای حصولی است و با علمهای حضوری که ربطی بعالم فکر و استدلال ندارد کار ندارد علیهذا کاوشهای علمی و فلسفی دانشمندان برای بدست آوردن علم حصولی است نه علم حضوری. کاوشهای دانشمندان یا برای غریزه حقیقت‌جوئی است و یا برای رفع احتیاجات مادی و استفاده عملی و صنعتی. اما غریزه حقیقت‌جوئی وابسته بدستگاه ذهن است و ــ

احتمال میدهیم که همه کارهای بدنی در موجود زنده، کارهای علمی و ارادی بوده باشند حتی کارهای طبیعی و مزاجی نیز درین صف قرار گیرند چنانکه اتفاقات زیادی بصحت این نظر شهادت میدهند. اگرچه فعلا برهانی برای اثبات این نظر در دست نداریم.

بهرحال باید گفت ما با علم حضوری بخودمان و قوی و اعضای دراکه خودمان و افعال ارادی خودمان علم داریم و در پیش (مقاله ۴) گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یك نحو علم حضوری بود[۲] اگرچه میان او و سایر علمهای حضوری بی‌فرق نیست ولی باید دانست که این علم حضوری (چهار قسم مذکور) خودبخود نمیتواند علم حصولی بار آورد پس بجای دیگری باید دست دراز نمود.

← فعالیتهای ذهنی را ایجاب میکند.

استفاده‌های عملی و صنعتی نیز فرع توجه و دقت و سایر اعمال ذهنیه است و علی‌ای‌حال معلوم بودن چیزی بعلم حضوری بی‌نیازکننده از کاوشهای مخصوص علمی و فلسفی دانشمندان نیست.

۷ــ این قسم چهارم از چهار قسم کلی علم حضوری است و سه قسم دیگر آن (ادراك خود ــ ادراك آثار و افعال خود ــ ادراك قوا و ابزارهائیکه این آثار را بوسیله آنها انجام میدهد) سابقاً گفته شد.

این قسم عبارتست از یك سلسله خواص مادی از واقعیتهای مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه، با نفس اتصال پیدا میکند. از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن درشبکیه پیدا میشود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری در آن اثر میکنند و آنرا بشکل و صورت مخصوصی درمیآورند.

این قسمت از یك لحاظ مهمترین اقسام علمهای حضوری است زیرا بیشتر صورتهای ذهنی که تهیه و بایگانی میشود از همین راه است و از همین راه نفس نسبت بعالم خارج اطلاعاتی کسب میکند.

از اینجا معلوم میشود که آنچه محسوس ابتدائی و در درجه اول است همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد میشود و فعل و انفعالاتی میکند و مانند جزء بدن ما میشود و ما هیچگاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمیکنیم بلکه آنچه ما از راه حس نسبت بدنیای خارج حکم میکنیم با مداخله یکنوع تجربه و تعقل است و چون ما همواره با این تجربه و تعقل سروکار داریم و مانند یکدستگاه خودکار همیشه کار میکند از وجودش غفلت داریم و بعداً توضیح خواهیم داد که حتی اعتقاد بموجود بودن عالم خارج نیز نه مستقیماً از راه احساس بدست آمده و نه بدیهی عقلی است بلکه در تکوین این اعتقاد نیز تجربه و تعقل مداخله کرده است ما آنجا که حدود حس و عقل و علم و فلسفه را تعیین میکنیم در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

همان قوه[۸] که برروی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسبّ میان اجزا را یافته و حکم میکرد (چنانکه در مقالهٔ ۴ بیان شد) این معلومات را مییافت در حالیکه آثار خارجی نداشتند یعنی صورتهائی بودند که منشأ آثار خارجی نبودند یعنی پیش این قوه با علم حصولی معلوم بودند پس کار این قوه تهیه علم حصولی بوده در جائی که دسترسی بواقعیت شیء پیدا کرده و اتصال و رابطه مادی درست نماید و از طرف دیگر ما از خودمان مشاهده میکنیم که خودمان (واقعیت من) در عین حال که بخودمان روشن هستیم همه اقسام ادراکات (حسی ــ خیالی ــ کلی ــ مفرد ــ مرکب ــ تصوری ــ تصدیقی) را در خودمان که یکواحد حقیقی هستیم می‌یابیم (من منم) (من می‌بینم) (من میشنوم) (من این محسوس را ادراك میکنم) (من این سفید را شیرین می‌یابم) (من این خیال را می‌فهمم) (من این تصدیق و حکم را می‌نمایم) و از این راه قوه نامبرده (تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی) بهمه این علوم و ادراکات حضوریه یك نحو اتصال دارد و میتواند آنها را بیابد یعنی تبدیل به‌پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد اکنون باید دید که آغاز کار وی از کجاست؟

ریشه‌های نخستین ادراکات و علمهای حصولی

در نخستین‌بار که چشم ما براندام جهان خارج افتاد (و البته

۸ــ عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما، مخلوق یکدستگاه مجهزی است که اعمال گوناگونی انجام میدهد تا عالم ذهن را میسازد و ما میتوانیم مجموع آندستگاه را بنام دستگاه ادراکی بنامیم.

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام میدهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگاهداری و یادآوری و تجرید و تعمیم و مقایسه و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره. همچنانکه سابقاً گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آنکه این دستگاه مخصوص بکار بیفتد فاقد ذهن است. بتدریج در اثر فعالیت اینستگاه مجهز بقوا و جنبه‌های مختلف عالم ذهن تشکیل میشود. حالاباید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه‌ای آغاز میشود؟ فعالیت اینستگاه ابتدا از ناحیه یك قوه مخصوص مربوط باین دستگاه که در فلسفه بنام قوه خیال معروف است آغاز میشود. قوه خیال کارش اینست که همواره با هر واقعیتی که اتصال پیدا میکند از او عکس‌برداری میکند و صورتی تهیه مینماید و بقوه دیگری بنام قوه حافظه میسپارد. علیهذا کار این قوه تهیه صور جزئی و تبدیل کردن علم حضوری است بعلم حصولی و از این‌رو در این مقاله این قوه بقوه تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی نامیده شده است.

این سخن بعنوان مثال گفته میشود وگرنه پیش از این‌مرحله مراحل زیادی از حس و بویژه از راه لمس پیموده‌ایم) و تااندازه‌ای خواص مختلف اجسام‌را یافتیم فرض‌کنیم یك سیاهی و یك‌سفیدی دیدیم (سیاهی و سفیدی برای مثال اخذ شده و غرض دوخاصه حقیقی از خواص محسوسه اجسام است) مثلا اول سیاهی را که با حرکت ابصار بوی رسیده بودیم و پس از وی سفیدی را ادراك کنیم والبته هنگامیکه سیاهی را ادراك کردیم معنای وی را با تجرید از حس ادراك نموده یعنی پیش خود بایگانی و ضبط کرده و پس از آن بادراك سفیدی پرداختیم. و هنگامیکه با حرکت دومی بسفیدی رسیدیم هنگامی است که سیاهی را داریم همینکه بسفیدی رسیدیم سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت. و معلوم دومی را چون بجائی که اولی را برده بودیم ببریم[۹] مشاهده‌میکنیم که دومی روی

۹ـ یکی از اعمال‌مخصوص‌ذهنی عمل مقایسه (سنجش) است. از لحاظ ترتیب، قدرمسلم اینست که این عمل پس‌از عمل تخیل (تبدیل‌کردن علم حضوری بعلم حصولی) و پس از سپردن حداقل دو صورت بقوه حافظه انجام میگیرد. هرچند در عمل مقایسه وجود دو صورت شرط نیست زیرا ممکن است یك چیز، خودش را با خودش سنجید و مقایسه کرد ولی قدرت ذهن بر این عمل وقتی پیدا میشود که حداقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد. ذهن در اثر قوه سنجش قدرت دارد که هردو چیز را با یکدیگر (مثال سفیدی و سیاهی متن) و یا یك چیز، خودش را با خودش (مثال سیاهی و سیاهی متن) بسنجد و تطبیق کند و چون در اینمرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر بخارج نیست (باصطلاح حمل اولی است نه حمل شایع) و دو مفهوم بسیط را با یکدیگرمقایسه میکنیم ذهن بلاواسطه حکم ایجابی یا سلبی‌مینماید یعنی در تصدیق خود احتیاج به «حد اوسط» ندارد و از اینجا معلوم میشود که اولین تصدیقهائیکه ذهن بآنها نائل میشود مربوط بعالم مفاهیم است نه بعالم خارج (حمل اولی است نه حمل شایع) بعضی از روانشناسان جدید معتقدند که اولین احکامیکه ذهن طفل صادر میکند مربوط بخواص اشیاء خارجی است (و قهراً از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی) و البته آنهم آن خواصی که با احساسات و تمایلات طفل بستگی دارد (از قبیل این قند شیرین است) و در حقیقت طفل در احکام اولیه خود ارزش اشیاء را برای خود و بعبارت دیگر منافع خود را از اشیاء بیان میکند. تحقیق در اینمطلب که آیا اولین احکام ذهن چیست؟ یا غرض اینمقاله بستگی ندارد آنچه با غرض این مقاله بستگی دارد اینست که مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه ضرورت و امکان و امتناع پس از توفیق یافتن به «حمل چیزی بر چیزی» و برقرار کردن نسبت بین دو چیز برای ذهن پیدا میشود.

بعضی دیگر پنداشته‌اند که اولین حکمی که ذهن صادر میکند حکم بوجود دنیای خارج است و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است و لااقل از اینجهت که حکم بوجود دنیای خارج فرع اینست که ذهن تصوری از وجود (هستی) داشته باشد و تصور وجود نه فطری است و نه از راه هیچیك از حواس معقول است که وارد ذهن ←

اولی نمیخوابد چنانکه اولی روی خودش میخوابید و میخوابد یعنی می‌بینیم سیاهی باسیاهی بنحوی است و نسبتی دارد که آن نسبت را میان سفیدی و سیاهی نمی‌یابیم و در نتیجه آنچه بدست ما آمد یك حملی است (این سیاهی این سیاهی است) و یك عدم‌ـ الحمل یعنی ذهن نسبتی که میان سیاهی و سیاهی بود میان سیاهی وسفیدی نمییابد و بعبارت دیگر میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست میکند ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمیدهد و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرر حکم اثباتی نسبت‌ساز و حکم درست‌کن مـی‌بیند کارانجام ندادن (عدم‌الفعل) خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را یك نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و دراینحال یك نسبت پنداری بنام «نیست»[۱۰] در برابر نسبت خارجی «است»

→ شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به «حمل» و حکم بین دو چیز برای ذهن دست میدهد پس لازم است قبل از آنکه ذهن حکم میکند بوجود عالم خارج لااقل یك حکم دیگر کرده باشد.

۱۰ـ یکی از اموری که در منطق و در علم‌النفس مورد توجه است توضیح ماهیت قضیه وتشریح اجزائی است‌که هر قضیه موجبه یا سالبه مشتمل بر آنها است.

در این مورد فرضیه‌ها و نظریه‌های زیادی هست. هرچند این نظریه‌ها ارزش منطقی و فلسفی زیادی ندارد ولی چون بعضی از این نظریه‌ها مبتنی بر ملاحظات دقیق نفسانی است و با باریك‌بینی زیادی اعمال ذهنی و چگونگی و ترتیب آن اعمال درتشکیل قضایا مطالعه شده است ما مجموع آن نظریه‌ها را برای‌کسانیکه باصطلاحات منطقی آشنا هستند و مایلند بیان میکنیم و از ایراداتیکه بهر یك میتوان وارد کرد خودداری میکنیم و مقدمتاً از یك اشتباه کوچك جلوگیری میکنیم و آن اینکه آنچه بالذات مورد توجه منطق یا روانشناسی است قضیه ذهنیه است و اگر از تعبیر لفظی آن (قضیه ملفوظه) سخنی بمیان آید بالتبع و بالعرض است.

در قضیه موجبه سه نظریه است:

الف ـ قضیه موجبه مشتمل بر چهار جزء است ـ موضوع ـ محمول ـ نسبت حکمیه ـ حکم. یعنی ذهن موضوع و محمول و نسبت اتحادی این دو را تصور میکند و حکم که یکنوع فعل نفسانی است و نظر بخارج دارد خارجیت آن نسبت تصور شده را، در ذهن تثبیت میکند. از کلمات ابن‌سینا و صدرالمتالهین انتخاب این نظریه استفاده میشود.

ب ـ قضیه موجبه مشتمل بر سه جزء است: موضوع ـ محمول ـ حکم یا نسبت حکمیه. تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به‌اتحاد این دو در ظرف خارج بکند همچنانکه قضیه لفظیه نیز که مرحله تعبیر آن معانی ذهنیه است (زید ایستاده است) بیش از سه جزء ندارد. مطابق این نظریه حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند بلکه عین یکدیگرند. متأخرین منطقیین اسلامی غالباً این نظریه را انتخاب کرده‌اند. ←

پیدا میشود و مقارن اینحال دو قضیه درست شده «این سیاهی این سیاهی است» و «این سفیدی این سیاهی نیست» و حقیقت قضیه نخستین این است که قوه مدرکه میان موضوع و محمول‌کاری انجام داده بنام حکم (این او است) و حقیقت قضیه دومی اینست‌که میان موضوع ومحمول کاری انجام‌نداده ولی این‌تهیدست ماندن وکار انجام‌ندادن را برای‌خود کار پنداشته و اورا دربرابر کارنخستین کاردومی قرارداده («نیست» دربرابر «است») وچنانکه‌قوه‌نامبرده کار خود را که حکم است با یك صورت ذهنی (این اوست) حکایت میکرد فقدان کار را نیز بمناسبت اینکه در جـای کـار نشسته صورتی برای وی ساخته و حکایت کند ولی اضطـراراً دومی را

→ ح ــ قضیه موجبه فقط مشتمل بر دو جزء است: موضوع و محمول ــ آنجا که ذهن قضاوت میکند که (مثلا) زید قائم است نه اینست که واقعاً علاوه بر تصور زید و تصور قیام یك عنصر نفسانی دیگری‌بنام حکم وجود پیدامیکند بلکه صرفاً همینقدر است که این دو تصور با هم در وجدان حاضر میشوند و با هم مورد توجه واقع میشوند. در تمام قضایای ایجابی رابطه‌ایکه بین موضوع و محمول است اینست که بین وجود ذهنی آنها تلازم برقرار است باین معنی که بخاطر آمدن هریك از آنها موجب بخاطر آمدن و حاضر شدن دیگری میگردد و این امر بسبب قانون کلی «تداعی معانی» صورت میگیرد.

تداعی و تلازم دو تصور ذهنی گاهی بسبب مشابهت است و گاهی بسبب تضاد و گاهی بسبب اینکه در زمان واحد یا در مکان واحد باحساس درآمده‌اند مثلا ما هر وقت نام حاتم را شنیده‌ایم متعاقب آن بخشندگی را شنیده‌ایم و حاتم و بخشندگی همواره توأم با یکدیگر وارد ذهن ما شده‌اند. این معیت و توأم بودن هنگام ورود، موجب وابستگی ذهنی این دو تصور شده و عادت ذهن ما شده که هرگاه حاتم را بیاد اوریم یا نامش را بشنویم فوراً بخشندگی بیاد ما میاید و بالعکس و اینست که در ذهن خود میبابیم که حاتم بخشنده است و خیال میکنیم که غیر از تصور حاتم و تصور بخشندگی چیز دیگری در ذهن وجود پیدا کرده بنام حکم.

علیهذا حقیقت قضیه موجبه جز دو تصور متلازم و متداعی چیزی نیست پس قضیه موجبه فقط مشتمل بر دو چیز است ــ موضوع و محمول ــ این نظریه را عده‌ای از روانشناسان جدید که حسی‌مذهب‌اند انتخاب کرده‌اند.

در قضیه سالبه پنج نظریه است:

الف ــ قضیه سالبه مانند موجبه (مطابق نظریه اول) مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبت و حکم.

فرقی که بین اینو هست اینست که در قضیه موجبه همواره یك امر ثبوتی بعنوان محمول با موضوع ارتباط و انتساب پیدا میکند و در قضیه سالبه یك امر عدمی با موضوع انتساب و ارتباط پیدا میکند.

مطابق این نظریه اختلاف موجبه و سالبه فقط در ناحیه «محمول» است و حقیقت قضیه «زید ایستاده نیست» مساوی است با قضیه «زید ناایستاده است» و ــ

(چون باندیشه اولی ساخته شده) باولی نسبت میدهد (نیست = نه است) (در مقاله‌های گذشته گفتیم که هرخطا و امر اعتباری تا مضاف بسوی صحیح و حقیقت نشود درست نمیشود).

پس از درست شدن این دو مفهوم (است ــ نیست) هنگامیکه قوهٔ مدرکه خاصهٔ نسبت را که قیام بطرفین است مشاهده میکند در قضیه سالبه (مانند این سفیدی آن سیاهی نیست) نسبت سلب را بطرفین قضیه میدهد و بوسیله همین کار هریك از طرفین ازآن یکی جدا شده و همدیگر را طرد میکنند و از همین‌جا معنای کثرت نسبی (یا عدد) را می‌یابد چنانکه در قضیه موجبه چون طرفین را ازین معنی (کثرت یا عدد) تهی مییابد باینحال نام وحدت میدهد

← باصطلاح مفاد قضیه سالبه «ربط السلب» است. این نظریه چندان طرفدارانی ندارد.

ب ــ قضیه سالبه مانند موجبه (بحسب نظریه دوم) مشتمل است بر سه جزء موضوع و محمول و نسبت حکمیه یا حکم. فرقی که بین این دو هست در ناحیه نسبت است نه در ناحیه محمول زیرا نسبت بر دو قسم است یا ثبوتی است یا سلبی قضیه موجبه مشتمل‌است بر نسبت ثبوتی و قضیه‌سالبه مشتمل‌است بر نسبت‌سلبی و بعبارت دیگر ذهن در هر دو مورد موضوع و محمول را با یکدیگر پیوند میدهد و بین آنها ارتباط برقرار میسازد چیزیکه هست نوع پیوند وارتباط مختلف‌است در قضیه موجبه پیوند وجودی است و در قضیه سالبه پیوند و ارتباط عدمی است. مثلا وقتیکه حکم میکنیم «زید قائم است» بین زید و قیام پیوند ثبوتی و اتصالی داده‌ایم و وقتیکه حکم میکنیم «زید قائم نیست» بین زید و قیام پیوند سلبی و انفصالی داده‌ایم و در هر دو صورت آن دو مفهوم را بیکدیگر پیوند داده و منتسب کرده‌ایم پس حقیقت قضیه سالبه «ربط السلب» نیست بلکه «ربط بودن سلب» است. این نظریه را برخی از منطقیین اسلامی پذیرفته‌اند.

ج ــ قضیه موجبه و قضیه سالبه هر دو مشتمل هستند بر تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و حکم. و نسبت حکمیه در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است فرقی که بین این دو هست در ناحیه حکم است نه در ناحیه محمول و نه در ناحیه نسبت زیرا حکم که فعل نفسانی است بر دو قسم است یا از قبیل وضع و «ایقاع» است و یا از قبیل رفع و «انتزاع». توضیح مطلب اینکه ذهن، هم در قضیه موجبه و هم در قضیه سالبه احتیاج دارد بتصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت بین موضوع و محمول و نسبت در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی‌است و نسبت سلبی و انفصالی معنا ندارد. چیزیکه هست در مرحله‌ایکه انسان مطابقت و عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را (مرحله تصدیق وحکم) یا واقع و نفس‌الامر مینگرد در قضیه موجبه خارجیت و واقعی‌بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت میکند ودر قضیه سالبه خارجی‌نبودن و واقعی نبودن این نسبت اتحادی تصور شده را در ذهن تثبیت میکند و بعبارت دیگر در قضیه موجبه حکم میکند بوجود این نسبت اتحادی درواقع و نفس‌الامر و در قضیه سالبه حکم میکند بنبودن این نسبت اتحادی در واقع و نفس‌الامر پس مفاد حقیقی قضیه سالبه نه ربط السلب ــ

و از همین‌جا روشن خواهد بود که «کثرت» معنائی است سلبی و «وحدت» سلب سلب است ولی چون این سلب سلب منطبق بنسبت ایجابی (است) میباشد نسبت وحدت با نسبت ایجاب در مصداق یکی خواهد بود.

درین کار و کوشش ذهنی شش مفهوم بدست ما آمد:

۱ــ مفهوم سیاهی.

۲ــ مفهوم سفیدی.

۳ــ است.

۴ــ نیست.

← است و نه ربط‌بودن سلب است بلکه «سلب‌الربط» است. ابن‌سینا و صدرالمتالهین این نظریه را پذیرفته‌اند.

د ــ قضیه سالبه اساساً مشتمل برنسبت نیست بلکه مشتمل است برموضوع و محمول و حکم یعنی همانطوریکه در واقع و نفس‌الامر گاهی بین دوچیز رابطه‌اتحادی برقرار هست (انسان استعداد نویسندگی دارد) و گاهی برقرار نیست (انسان درخت نیست) ذهن نیز که بمنظور حکایت از واقع و نفس‌الامر قضایا را میسازد گاهی بین دوچیز در ظرف ادراکات رابطه برقرار میکند (قضیه موجبه) و گاهی برقرار نمیکند (قضیه سالبه). قضیه سالبه مشتمل برحکم هست ولی مشتمل برنسبت نیست و بعبارت دیگر در قضیه موجبه انسان موضوع و محمول را تصور میکند سپس با حکم ایقاعی آنها را بیکدیگر پیوند میدهد و بین آنها نسبت و رابطه در ظرف ذهن برقرار میسازد ولی در قضیه سالبه موضوع و محمول را تصور میکند و باحکم انتزاعی آنها را از یکدیگر جدا میکند و بین آنها نسبت و رابطه‌ای در ظرف ذهن برقرار نمیسازد. این نظریه نیز چندان طرفدارانی ندارد.

ه ــ قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است (موضوع ــ محمول). در قضیه سالبه پس از تصور موضوع و محمول (انسان ودرخت) ذهن متوقف میشود و حکمی نمیکند و نسبتی بین موضوع و محمول برقرار نمیسازد ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم بعدم می‌پندارد و در مقابل مفهوم «است» که از حکم وجودی حکایت میکرد مفهوم پنداری «نیست» را میسازد و قضیه سالبه را مانند موجبه مشتمل برحکم و نسبت فرض میکند این نظریه‌ایست که در اینمقاله اختیار شده است.

این نظریه مبتنی بر دو مطلب زیر است:

اول ــ قضیه موجبه مشتمل بر بیشتر از سه جزء نیست ــ موضوع و محمول و حکم ــ و فرض نسبت حکمیه ضرورت ندارد زیرا در قضایای حسیه که اولین قضایای ادراکی هستند مانند این سفیدی سفید است و این سفید شیرین است موضوع و محمول محسوس هستند و حکم‌نیز فعل نفس است ولی محسوسی در مقابل نسبت حکمیه نداریم زیرا حسی که نسبت دوچیز را ادراک نماید نداریم. پس باید بگوئیم قضیه یا مجرد موضوع و محمول و حکم تمام میشود.

دوم ــ چنانکه در متن مقاله بیان شده نفس در مورد قضیه سالبه کاری انجام نمیدهد نه‌اینکه کاری انجام میدهد و آن کار از قبیل وصل و پیوند کردن یا ازقبیل قطع و جدا کردن است.

۵ـ کثرت نسبی.
۶ـ وحدت نسبی.

مفاهیم حقیقیه (مهیات) و مفاهیم اعتباریه (غیر مهیات)

مفهوم ۱ و ۲ (سیاهی و سفیدی) را که ادراك نمودیم خود مهیت بودند یعنی خود واقعیت خارج بودند (هرچه هستند همانند که هستند) و در عین حال که خود واقعیت خارج میباشند این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراك دارد ولی این مهیتها فاقد آن آثار میباشند و فرق میان مهیت و واقعیت خارج همین است که واقعیت، آثار خارجی دارد ولی مهیت، فاقد آن آثار است.

و از این روی میتوان گفت که ماکنه سواد و بیاض را نائل میشویم یعنی سواد و بیاض هرچه هستند (در ذات خود) همانند که پیش‌ما هستند نه آنچنانکه سوفسطی یا قائلین باشباح در وجود ذهنی میگویند زیرا آنان میگویند «سواد و بیاض که پیش ما هستند همانند که هستند» و میان این دو سخن فرق بسیار است.

مفهوم سوم (است) که مفهوم حکم است چنانکه بیان کردیم خود حکم فعل خارجی نفس است که با واقعیت خارجی خود در ذهن میان دو مفهوم ذهنی مثلا موجود میباشد وچون نسبت میان موضوع و محمول است وجودش همان وجود آنها است.

از یکسوی از واقعیت خارج حکایت میکند (یعنی نسبت بخارج بی‌اثر است) و از یکسوی خودش در ذهن یك واقعیت مستقلی دارد که میتوان خودش را محکی عنه قرار داد[۱۱].

۱۱ـ ما سابقاً نظریه‌های مربوط بماهیت قضیه موجبه را بیان کردیم. در مورد قضایای موجبه هرکدام از آن نظریه‌ها را انتخاب کنیم و هرکدام را مردودبشناسیم یك مطلب قطعی و مسلم است و آن اینکه هنگامیکه محمولی را برای موضوعی اثبات میکنیم (زید ایستاده است) علاوه برتصور موضوع (زید) و تصور محمول (ایستاده) یك عمل خاص دیگری در ذهن انجام میگیرد. ما نام آن عمل را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته‌ایم. تنها نظریه سوم‌بود که قضیه موجبه را فقط مشتمل بر دو جزءمیدانست و وجود حکم را انکار میکرد ولی آن نظریه بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا است. متاخرین از روانشناسان جدید دلیلهای بسیاری بربطلان آن نظریه اقامه کرده‌اند و اثبات کرده‌اند که ذهن علاوه بر تصور موضوع و محمول یك نوع فعالیت از خود نشان میدهد و آن فعالیت همان است که نامش را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته‌اند. ـــ

و از این جهت ذهن بآسانی میتواند ازین پدیده که فعل‌خودش میباشد مفهوم‌گیری نموده و او را چنانکه گفته شد با یك صورت ادراکی حکایت نماید. او با این حال نمیتوان او را در صف سایر مهیات قرار داد زیرا آنچه برای‌او واقعیت بشمار میرود (حکم ــ فعل ذهنی) ذهنی است نه خارجی دارای آثار خارجیه.

و مفهوم چهارم (مفهوم نیست) چنانکه پیشتر گفتیم بواسطه یك اشتباه و خطای اضطراری (ضروری) که دامنگیر ذهن میشود از حکم ایجابی (است) گرفته میشود پس او نیز مانند حکم ایجابی مهیت نیست ولی میتوان گفت از مهیت گرفته شده.

و مفهوم پنجم و ششم (مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی) چنانکه دانسته شد از مفهوم «نیست» گرفته شده اگــرچه مهیت

→ اساساً تداعی معانی غیر از حکم است و علل و مبادی آن نیز غیر از علل و مبادی حکم است. بسیار اتفاق میافتد که بعلت مشابهت یا تضاد یا مجاورت، مابین دومعنا تداعی هست ولی حکم نیست و یا آنکه حکم برخلاف مقتضای تداعی است مثلا ممکن است که در ذهن مابین تصور حاتم و تصور بخشندگی‌تداعی و تلازم وجود داشته باشد ولی در عین حال ما حکم نکنیم که حاتم بخشنده بوده و یا آنکه حکم‌بکنیم که بخشنده نبوده و یا اصلا چنین شخصی در عالم وجود نداشته و گاهی حکم هست و تداعی نیست مثل تمام احکامیکه دانشمندان در مــورد مسائــل نظری و علمی براهنمائی برهان یا تجربه مینمایند. پس این مطلب قطعی ومسلم است‌که هنگامیکه محمولی را برای موضوعی اثبات میکنیم (زید ایستاده است) علاوه برتصور موضوع و تصور محمول یك عمل خاص دیگری ذهن انجام میدهد.

این‌عمل خاص درمیان همه امور نفسانی یك متیاز مخصوص دارد و آن اینکه دارای دو جنبه است از یك جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی و حضوری و غیرذهنی است.

توضیح اینکه امور نفسانی چنانکه سابقاً گذشت دو دسته هستند دسته اول همان صور ذهنیه است که مــربوط بدستگاه مخصوص ادراکی است ایــن صور، انفعــالی هستند یعنی قــوه مدرکه در اثــر برخورد با یك واقعیت، روی‌خاصیت مخصوص صورت‌پذیری خود آنها را تهیه کرده است. و حصولی هستند یعنی یــك واقعیتی که غیر از واقعیت خودشان است ارائه میدهند و ذهنی‌هستند یعنی‌وجودشان قیاسی است و هیچ هویت و تشخصی غیر از صورت شــئ دیگر بودن ندارند و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکی عنه‌های آنها با یکدیگر دارنــد. مثلا تصور انسان و تصور درخت و تصور اسب هیچ هویت و تشخصی ندارند غیر از صورت اشیاء خاص خارجی بودن و امتیاز هریك از این صور از دیگری باینست که یکی متعلق بانسان است و دیگری بدرخت و سومی باسب.

دسته دوم نفسانیات غیر ذهنی هستند. اینددسته از امور مــربوط بسایــر ←

نیستند ولی متکی بمهیت میباشند.

پس از این بیان روشن شد که برخی از این مفاهیم شش‌گانه مهیت میباشد مانند سیاهی و سفیدی که از واقعیت‌خارجی حکایت میکنند یعنی خود همان خارجند بااین فرق که منشأ آثار نیستند.

و برخی دیگر مهیت نیستند زیرا از یك امر ذهنی حکایت میکنند که با واقعیت خودش با امور ذهنیه متحد است و آن واقعیت حکم است که یك واقعیت دوجانبه است و بواسطه وی ما میتوانیم یك نوع راهی بخارج از ذهن پیدا کنیم پس اینگونه مفاهیم اگرچه مهیت و حاکی از خارج نیستند ولی یکنوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمائی را بآنها میدهیم و از همین روی نام اعتباری روی آنها میگذاریم[۱۲].

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود که: اولا ادراکات منقسم میشوند بدو قسم: تصور ــ حکم ــ و این همان تقسیم ادراك است بتصور و تصدیق که در مقالهٔ ۴ گذشت و ثانیاً مفاهیم تصوریه (ادراکات تصوری) منقسم میشوند بدوقسم: مهیات ــ اعتباریات.

-- دستگاههای نفسانی یعنی ماوراء دستگاه ذهن میباشد مانند اراده و شوق و لذت و رنج و غیره. این امور اولا صورت چیزی نیستند مثلا فرق اراده و تصور درخت اینست که اراده یك امری است‌نفسانی و چیزیرا در خارج بما نشان نمیدهد اما تصور درخت واقعیت خارجی درخت را برما مکشوف میسازد و ثانیاً حضوری هستند نه‌حصولی چنانکه واضح است و ثالثاً غالبا فعلی هستند نه انفعالی.

حکم دارای هر دو جنبه است از یك جهت صورتی است که واقع و نفس‌الامر را ارائه میدهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف میسازد. از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم و ازطرف دیگر علاوه براین جنبه، جنبه‌خاص دیگری دارد که از آن جنبه وجودش قیاسی‌نیست و بحسب نحوه وجود خود (نه‌بتبع مکشوف) از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که به‌آن، نام اقرار و اذعان و حکم میدهیم و ازآن جنبه فعلی است‌نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار می‌گیرد.

محققین منطقیین این عمل خاص را از جنبه اول که انفعالی و حصولی و ذهنی است تصدیق مینامند و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است حکم مینامند و از جنبه‌اول است که قابل تعبیر لفظی است و با کلمه «است» به‌تعبیر درمی‌آید.

۱۲ــ این اعتباریات را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که در مقاله ۶ بیان میشود و صرفاً قراردادی است نباید اشتباه کرد.

بآغاز سخن برمیگردیم

و از سوی دیگر چنانکه گفته شد نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلـوم میباشند و قوه مدرکهٔ ما با آنها اتصال و رابطه دارد پس ناچار آنها را یافته و صورت‌گیری و عکس‌برداری خواهند نمود. ودرین ادراك حصولی مهیت نفس و مهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی میباشند بالکنه پیش قـوه مدرکه که حاضر خواهند بود (البته «کنه» در اینجا بمعنی «هرچه هست همانست» ملحوظ شده نه بمعنی احاطه تفصیلی) و همچنین نسبت میان قوی و افعال و میان نفس چنانکه حضوراً معلوم بود حصولا نیز معلوم خواهد بود آنچنانکه نسبت میان محسوسات معلوم و دستگیر میشد. و ناچار هنگامیکه ما این نسبت را مشاهده می‌نمائیم حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را بنفس واستقلال وجودی نفس را نیز مشاهده مینمائیم و درین مشاهده صورت مفهومی «جوهر»[۱۳] پیش ما نمودار میشود زیرا می‌بینیم که نفس

۱۳ــ از جمله تصوراتیکه برای ذهن حاصل است تصور جوهر و عرض است. جوهر یعنی موجود مستقل از محل و موضوع و عرض یعنی موجود نیازمند بمحل و موضوع مثلا تمام اجسام دارای کمیت و مقدار و شکل هستند. ما خود جسم را بعنوان جوهر و کمیت و شکل آنرا بعنوان عرض میشناسیم و یا اینکه این کاغذ که سفید است سفیدی را بعنوان عرض و خود کاغذ را بعنوان جوهر میشناسیم.

ما در این مقاله کار نداریم که چه‌چیز جوهر است و چه چیز عرض؟ و یا اینکه آیا جوهر و عرض درمقابل یکدیگر در خارج وجود دارند یا ندارند؟ در این سلسله مقالات یك مقاله مستقل (مقاله ۱۳) باینمطالب اختصاص داده شده. گفتگوی ما فعلا متوجه منشأ پیدایش این دو تصور است که آیا این دو تصور از کجا برای اذهان پیدا شده است؟ زیرا مطابق سبك اینمقاله هر تصوری که عارض ذهن شود یك منشأ واقعی دارد و تا نفس بواقعیت آن متصور با علم حضوری نرسیده‌باشد نمیتواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومه نیز در اصل منشأ واقعـی دارند و عناصر اولیه آن تصورات از واقعیاتی سرچشمه میگیرد و لهذا وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطائی مستلزم صوابی و هر موهومی مستلزم حقیقتی است. حالا ببینیم منشأ پیدایش تصور جـوهـر و تصور عـرض چیست و از چه واقعیتی سرچشمه میگیرد؟

اینمطلب از لحاظ روانشناسی و فلسفی بسیار حائز اهمیت است و کمتر مورد توجه دقیق واقع شده روانشناسی جدید کم و بیش در اطراف این مطلب‌گفتگو کرده است در اینمقاله برای اولین مرتبه با یك نظر دقیق راه پیدایش این دو تصور بیان شده است.

مطابق آنچه در صدر مقاله بیان شد عقیده عقلیون دائر بر وجود یك سلسله ←

این معنی را دارد که اگر او را از دست نفس بگیریم گذشته از خود نفس همه این قوی و افعال قوی از میان میروند و از آنسوی نسبت احتیاجی قوی و افعال را می‌بینیم و می‌فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی‌میباشد واین‌حکم‌را بطورکلی می‌پذیریم. و از این روی در موارد محسوسات، که تاکنون خبری از پشت

← تصورات فطری قابل قبول نیست پس بجای دیگری باید دست دراز نمود. از طرف دیگر واضح است که جوهر و عرض را در زمره وجدانیات یعنی پدیده‌های خاص نفسانی از قبیل اراده و محبت نمیتوان شمرد و باصطلاح از موضوعات خاص‌روانی نیستند. پس از راه وجدان نیز که پیدایش یك سلسله تصورات مربوط بامور روانی توجیه میشود نمیتوان پیدایش این مفاهیم را توجیه نمود. برای پیروان مکتب حس دو راه دیگر باقی است یکی اینکه پیدایش این دو را از راه احساس خارجی توجیه کنند و دیگر اینکه‌آن دو را موهوم محض بدانند ولی از هیچیك از این دو راه نیز قابل توجیه نیست اما از راه حواس خارجی بجهت آنکه هرچند حواس ما بعوارض و ظواهر تعلق میگیرد و ما تمام اعراض خارجی را از راه احساس درك میکنیم مثلا ما از جسم احساس رنگ و شکل و طعم و کمیت مینمائیم ــ سفیدی و کرویت و تلخی و مقدار را احساس میکنیم اما عرض بودن اینها که عبارت است از نیازمندی وجودی آنها بمحل و موضوع باحساس در نمی‌آیند پس احساس این عوارض نمیتواند منشأ پیدایش مفهوم عرض در ذهن ما بشود. و بعبارت روشن‌تر گفتگوی ما در مفهوم رنگ و شکل و مقدار و امثال اینها نیست که از کجا پیدا شده‌اند گفتگو در مفهوم عرضیت است‌که ازآن به‌نیازمندی وجودی بمحل تعبیر می‌کنیم و شك نیست که این خود یك مفهوم جداگانه‌ایست که عارض ذهن شده است.

و از طرف دیگر موهوم محض هم نیستند زیرا اولا چنانکه در مقاله ۱۳ خواهد آمد اینها حقایقند نه‌موهومات و ثانیاً بتصدیق خود حسیون و همه روانشناسان ممکن نیست که یك تصور موهوم که هیچ حقیقتی را دربر نداشته باشد در ذهن پیدا شود. موهومات همواره از ترکیب یا تجزیه غلط دو (یا بیشتر) مفهوم حقیقی وجودی یا عدمی و یا یکی وجودی و دیگری عدمی پیدا میشوند مثلا تصور غول و سیمرغ و شانس و سایر موهومات که برای ذهن پیدا شده در اثر یکنوع تصرفاتی است که ذهن در مورد تصورات حقیقی انجام داده و ما با اندك تأمل تصورات‌حقیقی اولیه را که منشأ این موهومات هستند میتوانیم بدست آوریم اما تصور جوهر و عرض از این قبیل نیست زیرا عرض بودن یعنی نیازمندی وجودی بمحل ما برای هریك از اجزاء این مفهوم مرکب میتوانیم منشأ ی در حس پیدا کنیم مگر برای مفهوم نیازمندی. چیزی که هست میتوان گفت تصور جوهرکه‌عبارت‌است از استقلال وجودی شیئ از محل و موضوع از مقایسه با تصور عرض که نیازمندی وجودی شیئ بمحل و موضوع است پیدا شده زیرا استقلال عدم نیازمندی است یعنی یك مفهومی است مرکب از دوچیز (عدم ــ نیازمندی) ولی خود تصور عرض‌که مشتمل برمفهوم نیازمندی است از چه راه قابل توجیه است؟

حقیقت مطلب اینست که ما واقعیت جوهر و واقعیت عرض یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض و بعبارت دیگر واقعیت استقلال وجودی و واقعیت نیازمندی را در باطن نفس خود شهود کرده‌ایم و منشأ پیدایش این دو تصور این ←

سر آنها نداشتیم حکم بعرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات مینمائیم و یکباره همه آنها بوصف تبدیل میشوند یعنی تاکنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی میدیدیم و ازین پس علاوه از آن، روشن و تاریك و سرد و گرم را نیز می‌فهمیم و انتقال بقانون‌کلی علیت و معلولیت نیز از همین‌جا شروع میشود[۱۴].

← شهود باطنی است.

چنانکه سابقاً در بیان مناط و ملاك علم حضوری گذشت واقعیت امور نفسانی و واقعیت نیازمندی آنها بنفس یکی است. ما هرگز آن امور را منفك از جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها بنفس نمیتوانیم مشاهده کنیم. علیهذا ابتداء پیدایش این دو تصور اینجاست پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را تحت‌قواعد معین بسط و گسترش میدهد و تمام یا غالب موجودات را داخل در این دو مفهوم میکند.

ممکن است بعضی گمان کنند که منشأ پیدایش این دو تصور احساس خارجی است باین بیان که ما گاهی در خارج دو امر مادی را مینگریم که یکی متکی بدیگری است مثلا سنگ کوچکی را روی سنگ بزرگی و یا گلوله را در دست خود و یا خود را روی زمین می‌بینیم. بعد در اثر مشاهده و تجربه می‌بینیم که هروقت آن سنگ بزرگ از زیر آن سنگ کوچك و یا دست ما از زیرگلوله برداشته شود سنگ‌کوچك و آن گلوله بزمین میافتد. پس احتیاج یکی از اینرو بدیگری و عدم احتیاج آندیگری را بهاولی احساس میکنیم سپس ذهن ما در مقام توسعه و گسترش برمی‌آید و این تصورات را دقیق‌تر میکند و در مورد جسم و شکل (مثلا) بکار میبرد. پس بالاخره پیدایش این دو تصور نیز منشأ حسی و تجربی دارند.

این گمان از آنجا ناشی میشود که شخص از روی دقت، حدود حس را تشخیص نداده باشد و نداند که درمورد مثال نامبرده آنچه حس میباید و صورتی از آن در مخیله تهیه میشود فقط تصور آن دو جسم و تصور افتادن و تصور تعاقب رها شدن جسم زیرین وافتادن جسم زیرین است اما احتیاج و نیازمندی قابل احساس نیست و حس نمیتواند صورتی از احتیاج در ذهن بگذارد.

در اینجا گفتگو از منشأ پیدایش تصور جوهر و عرض است و اما بحث از این جهت که آیا اثبات وجود جوهر در خارج (حتی وجود جسم) وظیفه حس است یا غیر حس؟ و ما از چه راهی بوجود جوهر جسمانی درخارج اذعان و اعتراف‌کرده‌ایم؟ و در این اذعان و اعتراف مبادی حسی چه‌اندازه دخالت دارند و مبادی غیر حسی چه‌اندازه دخالت دارند؟ بحث جداگانه‌ایست و ما آنجا که حدود حس و حدود عقل را تعیین میکنیم در اینباره گفتگو خواهیم کرد.

۱۴ــ از مسائلی که در فلسفه و علوم قدیم و جدید بسیار حائز اهمیت است مسئله علیت و معلولیت است تصوری که بشر از علیت و معلولیت دارد این است که از دو شیء معین (مثلا) یکی را بوجود آورنده و مؤثر و دیگری را بوجودآورده‌شده و اثر میشناسد. علیت و معلولیت از اموری است که همه‌کس تصوری از آن در ذهن خود دارد. مثلا هنگامیکه انسان عصائی در دست گرفته و یا دست خود آن عصا را

و پس از این مرحله قوه‌مدرکه، شروع‌میکند بادراك مفردات و نسب و ترکیب و تجزیه محسوسات و متخیلات والبتــه بیــان تفصیلی آنها از توانائی ما بیرون است و تنها چیزی که هست سه نکته زیر را بطورکلی باید در نظر گرفت.

← حرکت میدهد در زمان واحد هم دست و هم عصا حرکت میکند. این دو حرکت در عین اینکه همزمان هستند و از لحاظ زمان تقدم و تأخری بریکدیگر ندارند انسان یکی از آندو را مولود و نتیجه دیگری میداند و در مقام تعبیر میگوید «چون دست حرکت میکند عصا حرکت میکند» یعنی حرکت عصا را معلل میکند بحرکت دست و اگر کسی فرضاً بگوید «چون عصا حرکت میکند دست حرکت میکند» همه کس آنرا غلط میداند.

در باب علیت و معلولیت و اقسام آن مسائل زیادی هست از قبیل اینکه آیا علیت و معلولیت واقعیت دارد و نظام هستی نظام علی و معلولی است یا نه؟ آیا ترتب معلول برعلت، ضروری و تخلف آن ممتنع است یا نه؟ آیا شرط است که علت و معلول همزمان باشند یا نه؟ آشنایان بفلسفه و علوم جدید و قدیم میدانند که این مسائل و یك سلسله مسائل دیگر مربوط بمسئله علیت و معلولیت همواره در تاریخ فلسفه و علوم در درجه اول اهمیت قرار داشته و دارد. در این سلسله‌مقالات یك‌مقاله مستقل (مقاله ۹) به‌آن اختصاص داده شده است.

آنچه مربوط باینمقاله است اینست که تصور علیت و معلولیت ابتداء از چه راه و از چه مجرائی برای ذهن حاصل میشود؟

در اینجا سه‌نظریه است: نظریه عقلی ــ نظریه حسی ــ نظریه‌ایکه در اینمقاله اتخاذ شده است.

نظریه عقلی

چنانکه مکرر گفته شده است عقلیون معتقد بفطــری بودن و خاصیت ذاتــی بودن یکرشته از معقولات هستند و ما در صدر مقاله بطلان این نظریه را بطورکلی روشن کردیم و ثابت کردیم که تصور هیچ‌چیز، بدون اینکه قوه مدرکه واقعیت آن شــیء را بنحوی از انحاء بیابد ممکن نیست حاصل شود و ذهن انسان در ابتدا لوح بی‌نقشی است و همه این نقشها و تصورات از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی از واقعیات عارض ذهن میشوند علیهذا این نظریه در هیچ موردی قابل قبول‌نیست و لزومی ندارد که آنچه بالخصوص در این مورد گفته شده نقل و انتقاد کنیم. از کسانیکه علیت و معلولیت را جزء معقولات فطری میدانند و بیانات خاصی در اینمورد دارد **کانت** است. وی علیت و معلولیت را یکی از مقولات دوازده‌گانه خویش که‌همه بعقیده او اموری عقلی و فطری هستند میداند.

نظریه حسی

این نظریه مبتنی براین است که تصور علیت و معلولیت از راه احساس وارد ذهن شده است. این نظریه متعلق به‌بعضی از حسیون و جمیع مادیین است **ژان‌لاك** بنقل مرحوم فروغی میگوید «چون تبدلهائی همــواره بریکسان در احــوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدلها را میدهند پس ←

۱ــ چون قـوه مدرکهٔ ما میتواند چیزی را که بدست آورده دوباره با نظـر استقلالی نگریسته و تحت نظـر قرار بدهد از ایـن روی نسبتهائی را که بعنوان رابطه، میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هرنسبت یك یا چنـد

→ آن تبدلها را معلول و چیزهائیکه این تبدیلها را میکنند علت مینامیم و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل میشود».

اشکال این نظریه واضح است. این نظریه از عدم دقت کافی در تعیین حدود حس پیدا شده است. ما در خارج بوسیله حواس خود فنومنها و حوادث را مشاهده میکنیم، تغییرها و تبدیلها را می‌بینیم و چون زمانرا درك میکنیم قهراً مقارنه یا تعاقب این محسوسات را نیز درك میکنیم. اما اینکه بعضی از این حوادث در بعضی دیگر «تأثیر» دارند که در گفته ژان‌لاك بکلمه «میدهند» و «میکنند» تعبیر شده قابل احساس نیست مثلا ما بوسیله حواس خودآتش و فلز (البته از آنها هم مجموعه‌ای از عوارض را احساس میکنیم نه‌چیز دیگر) و تماس آتش با فلز و حرارت و افزایش کمی فلز (انبساط) و مقارنه افزایش کمی و حرارت را درك میکنیم اما اینکه‌علیت و تأثیری هم‌در کار هست بوسیله هیچ حسی درك نمیکنیم. آری چون ما از راه دیگر تصوری از علت و معلول پیش خود داریم و از طرفی هم اذعان داریم که هرچیزیکه نبود و بود شد علت ومؤثر وجودی میخواهد، با کمك احساس و تجربه میتوانیم علت‌های خاص برای معلولهای خاص، و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم. اما سخن در اینست که ابتدائاً اصل تصور علیت و معلولیت‌که غیرقابل احساس است از کجا عارض ذهن شده است.

اینمطلب که علیت و معلولیت قابل احساس نیست از زمانهای بسیار قدیم مورد توجه اهل نظر بوده است.

ابن‌سینا در فصل اول از مقاله اولی از الهیات شفا در مقام بیان اینکه موضوع فلسفه اولی چیست؟ و آیا میتوان گفت که موضوع فلسفه اولی «علت علی‌الاطلاق» است و فلسفه اولی از احوال و عوارض آن بحث میکند؟ میگوید «موضوع هر علم و هر فنی باید مفروض و مسلم گرفته شود و ما اگر بخواهیم علت بطور مطلق را موضوع این فن قرار دهیم باید او را مفروض و مسلم بگیریم و حال آنکه این فرض و تسلیم وقتی برای ماحاصل میشود که اقرار و اعتراف داشته باشیم کـه هیـچ حادثه‌ای بدون سبب و علت پدید نمی‌آید و این مسئله از مسائلی است که در این فلسفه باید تکلیفش روشن شود و اگر کسی گمان کند که رابطه علیت و معلولیت را از راه حس میتوان کشف کرد خطا است زیرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر، چیزیرا بما نمی‌فهماند».

از دانشمندان جدید هم عده‌ای که در تعیین حدود حس دقت کرده‌اند باین حقیقت اعتراف کرده‌اند اینگروه عده‌ای دیگر از همان حسیونند. اینگروه چون از طرفی دریافته‌اند که احساس قادر نیست علیت و معلولیت اشیاء را دریابد و از طرف دیگر روی فرمول مخصوص خود چیزیرا واقعی میدانند که بتوان آنرا از راه حس و تجربه توجیه کرد، واقعیت علیت و معلولیت را مورد تردید قرار داده‌اند.

هیوم دانشمند حسی معروف انگلیسی سردسته اینجماعت است. هیوم بنقل مرحوم فروغی میگوید: «چون در مقام تحقیق فلسفی برمیآئیم می‌بینیم اعتقادبرابطه ←

مفهوم استقلالی تهیه مینماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود ـ عدم ـ وحدت ـ کثرت ـ را که بشکل نسبت ادراك نموده بود ابتدائاً با حال اضافه (وجود محمول از برای موضوع) (عدم محمول از برای موضوع) (وحدت موضوع و

← علت و معلول ضروری نیست باین معنی که چون می‌بینیم سنگ متحرکی بسنگ ساکن برخورد و سنگ ساکن بحرکت آمد برخورد سنگ متحرك را علت حرکت سنگ ساکن میخوانیم ولکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل بحکم بوجوب این امر یعنی حدوث این معلول از آن علت نمینماید و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلول را بقاعده عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمیشود؟ ایضاً میگوید «حکم به‌رابطه علیت نتیجه عادتی است که برای ما حاصل میشود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر می‌بینیم و این عادت اعتقاد را باینکه ایندو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ میسازد».

پیروان ماتریالیسم دیالکتیك از طرفی نظریه حسیون را پیروی میکنند و مدعی هستند تنها تصوری حقیقت است که انسان از راه حس بآن نائل شده باشد و از طرف دیگر علیت و معلولیت را واقعی میدانند لهذا با زور هو و جنجال میخواهند اثبات کنند که علیت و معلولیت محسوس است.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیك صفحه ۳۳ میگوید «برای ما قانون علت و معلول یك اصل حقیقی است زیرا تجربه و عمل صحت آنرا ثابت میکند امپریستها (تجربیون) این قانون را حقیقی نمیدانند و مابین دو قضیه رابطه علت و معلول نمیشناسند و میگویند که فقط ما میدانیم که یك قضیه بعد از قضیهٔ دیگری ظاهر میشود یکدفعه هم ممکن است ظاهر نشود. هزاران دفعه ممکن است آتش دست را بسوزاند ولی ممکن هم هست که یکدفعه ابتدا دست بسوزد و بعد آتش وجود پیدا کند. جواب ما باز مطابق محك خود این خواهد بود که چون‌درتمام قضایا در تمام ادوار عملا قانون علت و معلول صادق بوده مطابق خیال آقایان استثنا پیدا نکرده صحیح است» در صفحه ۴۴ میگوید «ما، در علم از *ابتدای تاریخ* تمدن بشر تا امروز میلیونها قضیه علت و معلول سراغ داریم و زندگانی روزانه ما آن بآن مصادف با قضایای علت و معلولی است. ما چه دامی داریم که مثالهای متعدد قانون علت ومعلول را صحیح ندانیم و بامید اینکه یکروز شاید از توی حباب چراغ یك قارچ سبزخواهد شد و استثنائی بوجود خواهد آمد پشت پا بتکامل علم بزنیم اما یك‌ایده‌آلیست بهمین امید نشسته و اگر تیری هم بسفزش فرو رود تیر را علت کشتن نمی‌داند».

علاوه براینکه این آقایان مسئله ضرورت ترتب معلول برعلت یا امتناع تخلف معلول از علت و مسئله تقدم و تأخر و تقارن زمانی علت و معلوم را با این مسئله که آیا حس و تجربه قادر بدرك علیت و معلولیت هست یا نیست دانسته یا ندانسته با هم خلط کرده‌اند، نفهمیده‌اند یا نخواسته‌اند بفهمند که آنچه ما آن بآن در زندگانی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم‌مقارنه یا تعاقب‌حوادث است نه علیت و معلولیت آنها، وآنچه تجربیون را وادار کرده است‌که در واقعی‌بودن قانون علت و معلول تردید کنند دقت زیاد در تعیین حدود حس و تجربه است. ←

محمول) (کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه) و پس‌از آن بی‌اضافه (وجود ـ عدم ـ وحدت ـ کثرت) و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری میباشد تصور مینماید[۱۵].

← تجربیون از طرفی اصالت حس و تجربه را پذیرفته‌اند و از طرف دیگر نخواسته‌اند مانند مادیین بگزاف تصورات غیر محسوس را محسوس جلوه دهند لهذا در حقیقی بودن قانون علت و معلول تردید کرده‌اند.

حقیقت اینست که اگر واقعاً ما اصالت حسی باشیم و از طرفی هم نخواهیم بگزاف سخنی بگوئیم وجهی ندارد که قانون علت و معلول را واقعی بدانیم.

نظریه اینمقاله

نظریه این مقاله مبتنی بر واقعی بودن قانون علت و معلول است و شبهاتیکه در این مورد در قدیم و جدید شده است در مقاله ۹ که مخصوص بیان این قانون است دفع میشود. مطابق نظریه کلی که در صدر مقاله بیان شد ذهن علم حصولی مسبوق بعلم‌حضوری است، و تا ذهن نمونه واقعیت شیئی را نیابد نمیتواند تصوری از آن بسازد خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی بآن نائل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتداء در داخل نفس یافته و از آن تصوری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. همچنانکه سابقاً گفته شد نفس، هم خود را مییابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل‌اندیشه‌ها و افکار و این یافتن، بطریق حضوری است نه حصولی یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را مییابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراك این آثار عین ادراك معلولیت آنها است و بعبارت دیگر نفس بعلم حضوری هم خود را مییابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق‌الوجود بخود مییابد واین‌نحو درك‌کردن عین ادراك معلولیت است.این‌است‌خلاصه نظریه‌این مقاله و البته توضیح کامل این بیان احتیاج دارد که حقیقت قانون علت و معلول آنطور که هست از لحاظ فلسفی و برهانی روشن شود و مقاله ۹ عهده‌دار همین جهت است.

۱۵ــ طریق پیدایش مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت و یك سلسله‌مفاهیم دیگر از قبیل علت و معلول و جوهر و عرض که همه از مفاهیم عمومی هستندمطابق سبك این مقاله بیان شد.

عقلیون اروپا پیدایش مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را از راه فطری بودن توجیه میکنند و مانقلا بطلان این نظریه را روشن کردیم ولی حسیون از راه حس داخلی (وجدان) توجیه مینمایند. ژانلاك بنقل مرحوم فروغی میگوید: «تصور بردو قسم است بسیط و مرکب بسیط بوسیله حس (احساس خارجی) یا فکر (حس داخلی یا وجدان) حاصل میشود» تا آنجا که میگوید «تصورهای بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراك است و اراده و قدرت و وجود و وحدت والم و لذت و مانند اینها».

بدیهی است که قیاس کردن وجود و وحدت بامور نفسانی و وجدانی از قبیل ادراك و اراده و قدرت و لذت و الم غلط است زیرا تصور ادراك و اراده و... از اینراه حاصل میشود که انسان بحسب وجدان خود یك پدیده خاص نفسانی درخود ←

۲ـ چنانکه در نکته ۱ مشهود است قوه مدرکه میتواند از قضیه سیر نموده و بمفرد برسد همچنین این سیر را میتواند بطور قهقری انجام داده و از مفرد بقضیه منتهی شود. و ازهمین جهت اندازه زیادی از مفردات تصوری ما بحسب اصل قضیه بوده و مقدار زیادی از قضایا در اصل مفردات تصوری میباشد.

۳ـ چنانکه ترکیب و تحلیل را بنحوی که در نکته دوم گفته شد در تصورات داریم همچنان در تصدیقات و قضایا نیز داریم.

ما در نخستین‌بار که میگفتیم مثلا سیاهی سیاهی است ـ سفیدی سیاهی نیست این امور را پذیرفته و تصدیق کرده بودیم که:

۱ـ سلب و ایجاب (نفی و اثبات) هردو با هم روی یك قضیه نمی‌آیند و هردو با هم از روی یك قضیه برداشته نمیشوند (اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین).

۲ـ هر چیز خودش برای خودش ثابت است.

۳ـ هیچ چیز خودش از خودش سلب نمیشود.

۴ـ عرض بی‌موضوع نمیشود.

۵ـ معلول بی‌علت نمیشود.

و همچنین یك سلسله بدیهیات دیگر و این نکته با بیان‌آینده روشن‌تر از این بدست خواهد آمد[۱۶].

از راه دیگر (طریق تحلیل)

تکثر معلومات را با روش دیگر نیز میتوان بررسی نمود زیرا

← میابد بعنوان ادراك و یك پدیده دیگر میابد بعنوان اراده و یك‌پدیده دیگربه‌عنوان لذت و همچنین... هریك از این پدیده‌ها اولا نفسانی هستند و بامور غیر نفسانی صادق نیستند و ثانیاً ذهن برای هریك از آن پدیده‌ها یك مفهوم خاص درست کرده که‌هریك از آن مفهومها فقط بیکی از امور نفسانی صادق است و بسایر امور نفسانی صادق نیست. پرواضح است که هیچ پدیده بالخصوص نیست که وجدان انسان آنرا بعنوان وجود یا وحدت بیابد و هرکسی بالبداهه میداند که مفهوم وجود و وحدت بطوری هستند که شامل تمام آن پدیده‌های درونی و تمام پدیده‌های‌بیرونی هستند. علیهذا مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را که از مفاهیم عمومی‌هستند نمیتوان بمفهوم ادراك و اراده و سایر امور خاص نفسانی قیاس کرد.

۱۶ـ در اواخر اینمقاله آنجا که از «تحلیل تصدیقی» سخن بمیان آید راجع باین بدیهیات که بدیهیات اولیه تصدیقیه اصطلاحاً خوانده میشوند بحث نسبتاً مفصلتری خواهد شد.

چنانکه در مقاله ۴ بیان شد معلومات حصولی ما بردو قسم منقسم میباشد تصوری و تصدیقی.

در قسم اول (تصوری)

ما بحسب غریزه در مفاهیم جزئیه بمجرد حس و مشاهده قناعت مینمائیم مثلا چنانچه مفهوم این کرسی جزئی را بما القاء کردند به‌تنها نشان‌دادن یك‌کرسی‌جزئی درخارج، قناعت‌میورزیم ولی در مفاهیم کلیه این حال را نداریم زیرا در مورد بسیاری از مفهومات، مفاهیم دیگر نیز پیدا میشوند که از مفهوم مورد نظر قابل انفکاك و جدائی نیستند و اگر آنها را جدا و منفك فرض کنیم، مفهوم مورد نظر رخت بربسته و از میان خواهد رفت مثلا مفهوم‌کرسی که دارای شکل‌خاص‌و رنگ و بزرگی وظرافت‌صنعت بوده و از تخته ساخته شده مفهومی است مانند مرکب از یك عده مفهومات و از میان آنها اگر رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت را تصور نکرده و ندیده انگاریم تصور کرسی از میان نمیرود بخلاف تخته (ماده) و شکل کرسی (صورت) که بانفی آنها تصور کرسی از میان خواهد رفت. از این راه میدانیم که مفهوم کرسی‌مفهومی است که از مجموع دو مفهوم (تخته ــ شکل) ترکیب یافته است و سپس همین چگونگی و ترکیب[۱۷] را در خود مفهوم تخته که جزئی

۱۷ــ یکی از اعمال عالیه ذهن عمل تجزیه و ترکیب است. بواسطه این عمل معلومات و صور ذهنی یکنوع تکثر پیدا میکنند. و هم بواسطه این عمل است که معرفت و شناسائی منطقی اشیاء حاصل میشود.

همان طوریکه مواد خارجی یا بسیطند یا مرکب و مرکبات باهمه تنوعات زیادی که دارند که با نامهای مخصوص خوانده میشوند از یکعده عناصر معدود تشکیل یافته‌اند و اگر آنها را تجزیه کنیم جز آن عناصر معدود که با نسبت‌های مختلف با یکدیگر ترکیب یافته‌اند چیزی نیست صور ذهنی نیز یا بسیطند یا مرکب و مرکبات چیزی جز صور ترکیب یافته از یکعده عناصر بسیط ذهنی که با طرز مخصوصی ترکیب شده‌اند نیست. عناصر ساده اولیه ذهن به حسب‌اصطلاح مبادی تصوریه (در باب تصورات) و مبادی تصدیقیه (در باب تصدیقات) خوانده می‌شوند.

تجزیه و ترکیب ذهنی در مقابل تجزیه و ترکیب عملی است. تجزیه و ترکیب عملی آنست که انسان مواد خارجی را مورد عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه یك مرکب صنعتی (از قبیل ساعت) و یا یك مرکب طبیعی (از قبیل آب) را باجزاء اولیه آنها تجزیه کنند ودوباره آنها را بسازند. عملیات شیمیاوی که در آزمایشگاه‌ها صورت میگیرد از این قبیل است تنها راه برای بدست‌آوردن وضع ←

از مفهوم کرسی میباشد می‌یابیم زیرا اگر چنانچه مثلا عناصری که بهمراهی صورت تخته، تخته را درست کرده‌اند از مفهوم تخته سلب شوند تصور تخته از میان میرود و البته این تجزی و انحلال پیوسته ادامه نیافته و در جائی وقوف خواهد کرد. و البته آخرین دو مفهومی که پیدا کرده‌ایم بسیط خواهند بود چنانکه در خارج نیز کار همانگونه میباشد و همان مفهوم بسیط است که مفهومات بسیطه دیگری یکی پس از دیگری بوی اضافه شده و ترکیب یافته است که مفهوم نخستین مورد نظر (مفهوم کرسی مثلا) درست گردیده.

پس مفاهیم تصوریه ما چنانکه یك نوع کثرت در میان بسایط خود دارند یك نوع کثرت نیز بواسطهٔ ترکیب پیدا می‌

← ساختمان داخلی مادی اشیاء تجزیه و ترکیب عملی است.

.تجزیه و ترکیب ذهنی یا نظری اقسام متعددی دارد ما اجمالا در پاورقیهای آینده آنها را بیان خواهیم کرد چیزی که لازمست در اینجا تذکر داده شود اینست که ممکنست برای خواننده محترم این سؤال پیش آید که مطابق فرمول کلی اینمقاله «هرعلم حصولی که عارض ذهن میشود مسبوق بعلم حضوری است» والبته اینقاعده استثناءپذیر نیست هم در مورد بسائط ذهنی صادق است وهم در مورد مرکبات. پس چگونه است که ما بسیاری از تصورات مرکبه داریم که قطعا واقعیت مصداق آنها را هیچگاه بعلم حضوری نیافته‌ایم مثل تصوریکه از لایتناهی و واجب‌الوجود وامثال اینها داریم؟

پاسخ این سؤال اینست که لازمه فرمول سابق این نیست که ذهن بواقعیت هر یك از بسائط و مرکبات علیحده نائل شودبلکه دربرخی از موارد، ذهن ابتداء بدرك مرکبات نائل میشود سپس با قوه تجزیه بسائط و عناصر اولیه را از یکدیگر جدا میسازد. تصورات عادی ابتدائی در مورد محسوسات از اینقبیل است مثلا ابتداء انسان از راه باصره جسم را می‌بیند با حجم و شکل و رنگ معین یعنی تصور حجم و شکل و رنگ با هم و توأم و غیر مجزا از یکدیگر برایش حاصل میشود. بعداز آنکه ذهن قوی شد و قدرت تجزیه پیدا کرد کمیت را از کیفیت وهریك از کیفیات را جدا از دیگری تصور میکند ودر برخی از موارد ابتداء بدرك بسائط نائل میشود سپس با قوه ترکیب از آنها تصور جدیدی میسازد مثل اینکه از یك طرف تصور حد یا نهایت برای ذهن حاصل میشود (والبته تصور نهایت نیز بنوبه خود تصوری است مرکب که از ترکیب چندین تصور بسیط حاصل شده است) واز طرف دیگر تصور عدم، واز نسبت‌دادن عدم بنهایت تصور لایتناهی برای ذهن حاصل میشود و یااینکه از یکطرف تصور وجود واز طرف دیگر تصور ضرورت و وجوب برای ذهن حاصل میشود سپس از ترکیب این‌دو تصور جدیدی (واجب‌الوجود) برای ذهن دست میدهد. تمام فرضیه‌های علمی و فلسفی از این قبیل است ذهن پس از آنکه این نوع تصورات را تولید کرد در صدد تحقیق علمی و فلسفی برمیآید واز راههای منطقی صحت یا بطلان اینفرضیهای ذهنی را اثبات میکند.

کنند. و چنانکه گذشت برخی ازین مفاهیم مهیات هستند و برخی از آنها اعتباریات هستند که از مهیات اخذ شده‌اند و این نیز یك نوع کثرتی است که متولد میشود و چنانکه روشن است ترکیبی که میان مهیات انجام میگیرد میان مفاهیم اعتباریه نیز انجـام میپابد از بیان فوق نتیجه گرفته میشود:

۱ـ مفاهیم تصوریه کثرتی بواسطه بساطت و ترکیب پیدا میکنند

۲ـ مفاهیم کثرتی دیگـر از راه حقیقت و اعتبار[۱۸] دارند.

۱۸ـ مطابق نظریه عقلیون مفاهیم یکنوع کثرتی از راه ذاتی‌بودن (فطری‌بودن) و عرضی‌بودن دارند و یکنوع کثرتی از راه بساطت وترکب دارند و مفاهیم بسیط یا از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و یا آنکه ذهن فطرتاً واجد آنها بوده ومطابق نظریه حسیون کثرت مفاهیم فقط از لحاظ بساطت و ترکب است و تمام مفاهیم بسیطه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی مستقیماً وارد ذهن شده‌اند **هوبز** از فلاسفه حسی قرن هفدهم (۱۵۸۸ـ۱۶۷۹) میگوید «استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات با هم یا جدا کردن آنها از یکدیگر بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد و غیر از جسم هرچه هست موضوع فلسفه و علم واقع نمیشود».

هیوم فیلسوف حسی قرن هجدهم (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶) پس از آنکه ادراکات را منحصر میکند بآنچه از راه یکی از حواس پیدا شده باشد میگوید «این است تاروپود بافتهٔ افکار ما، و عقل ما جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزاء و مبادی کار دیگری نمیکند».

ولی مطابق آنچه در این مقاله تحقیق شد مفاهیم یکنوع کثرتی دارند از لحاظ بساطت و ترکب، و یك نوع کثرتی دارند از لحاظ حقیقت و اعتبار و از آنچه تاکنون‌گفته شد معلوم شد که نظریه عقلیون مبتنی بر فطری بودن‌پاره‌ای از معقولات قابل قبول نیست و طبق نظریه حسیون نیز بسیاری از مفاهیم بسیط از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه علیت و معلولیت که بالضروره ذهن از هر یك از اینها تصور روشن و صریح و صحیحی دارد قابل توجیه نیست و تنها راه صحیح توجیه همان است که در این مقاله تحقیق شد.

همانطوری که از ضمن مطالب‌گذشته معلوم شدمفاهیم یك کثرت‌دیگری نیز از راه کلیت و جزئیت دارند. زیرا هرچند کلی و مصداق در خارج عین یکدیگرند و هر مفهوم کلی (مثل انسان) در خارج عین هریك از افراد خودش است و بحسب تعدد آنها در خارج متعدد است ولی بحسب ذهن تصور کلی مغایر است با تصور هر یك از افراد و از لحاظ خواص و عوارض ذهنی نیز تصور مفهوم کلی مغایر است با تصور هر یك از افراد بالخصوص.

در قرون وسطی عده‌ای از دانشمندان اروپا منکر تصورات کلی بوده‌اند و معتقد بوده‌اند که ذهن هیچ نوع تصوری از کلی ندارد. و تمام الفاظی که گمان میرود برای معانی کلیه وضع شده‌اند از قبیل لفظ حیوان و انسان و درخت و غیره واجد هیچ معنائی نیستند. اینجماعت را از همین لحاظ که این الفاظ را لفظ خالی ←

اشکال

میتوان در بیان گذشته مناقشه نموده و گفت این بیان بـدو نظریه مبتنی است که بطلان هردو، به ثبوت رسیده و آن دو نظریه عبارت است از:

۱ــ وجود انواع متباینه در خارج.

۲ــ ثبوت ماهیات ثابته آنها.

روشن‌تر بگوئیم این طریقه مبنی براین است که خواصی که از راه حس نائل میشویم ماهیات متباینه بوده باشند مثلا واقعیت صدا غیر از واقعیت نور بوده و بهمین قیاس خواص اجسام با یکدیگر تباین نوعی داشته باشند و همچنین اجسام نیز با اختلافات جوهری متنوع بوده و هریك از آنها نوعی بحسب واقعیت جدا از دیگری و دارای خواص جداگانه باشد.

ولی امروز علم این نظریه کهنه متافیزیکی را از میان برده و بطلانش را روشن نموده و اثبات میکند که واقعیت خارج بجز ماده یك نواخت چیز دیگری نیست و انواع مختلفـه عناصـر و مرکبات زنده ترکیبات گوناگونی هستند که ماده یکنواخت بخود گرفته و آثار گوناگون میدهند و همگی این خواص بانرژی قابل تحلیل میباشند و اخیراً بثبوت رسیده که ماده و انرژی بهمدیگر قابل‌تبدل بوده و درحقیقت‌همان حرکت‌هستند و ازاین‌روی انواع مختلفه[۱۹] بالذات مفهومی نخواهد داشت و نظـر بهمین نکتـه،

← و اسم بدون مسمی میدانستند **اسمیون** میخواندند. از روانشناسان جدید نیز عده‌ای منکر تصورات کلی شده‌اند و آنها همان کسانی هستند که تمام اعمال ذهنی را از حکم و تعقل و قیاس و استدلال جز همان احساسهای ابتدائی که فی‌الجمله تغییرشکل یافته‌اند نمیدانند. هیوم و استوارت‌میل این عقیده را دارند، اگر در محل مناسبی فرصتی بدست آمد درباره این نظریه مفصلا بگفتگو خواهیم پرداخت.

۱۹ــ تاکنون چند جهت از جهاتیکه منشا تکثر ادراکات میشوند بیان شد ولی میچیك از آنها مربوط بکثرتیکه از ناحیه تکثر و اختلافات خود معلومات و اعیان خارجیه ناشی میشود نبود. توضیح اینکه همانطوریکه ما از لحاظ کلیت و جزئیت و از لحاظ بساطت و ترکب و از لحاظ حقیقت و اعتبار در میان ادراکات خود اختلاف و تکثر مشاهده میکنیم یکنوع تکثر و اختلاف دیگری نیز که وابسته باختلاف و تکثر واقعیتهای عینی خارجی است در میان ادراکات و تصورات خود مشاهده میکنیم مثلا ما تصوری از آب و تصوری از هوا و تصوری از انسان و تصوری از سفیدی و تصوری از شکل و تصوری از مقدار و تصورات زیاد دیگری از غیر اینها داریم و برای ما مفهوم آب غیر از مفهوم هوا و هر یك از این دو غیر از مفهوم انسان و ←

انواع مختلفه مانند انسان و اسب و زمین و هوا از اختلافات ذاتی حاکی نبوده و تنها اختلافات خواص ترکیبات را نشان خواهند داد که آنها نیز بالاخره بیك اصل برمیگردند.

گذشته از این چون همین ترکیبات تا آخرین ریشه خود (ماده و انرژی) در حرکت و تحولند بنابراین هیچ ماهیتی و ذاتی در دو لحظه در یك حال باقی نخواهد ماند خواه در خارج و خواه درذهن (زیرا ذهن نیز خاصه مادی مغز است) پس اتکاء علمی بماهیات بیهوده و بی‌ثمر بوده و دستگاه ماهیت‌گیری بمنزله اینست که انسان بیك نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد و از اینجاست که دانشمند آشنا با علوم طبیعی و سبك تحقیقات جدید چیزی را که میشنود از ماهیت وی جویا نمیشود بلکه از اثر و خاصه‌اش میپرسد نمیگوید چه میباشد میگوید چه میکند؟

→ هر یك از این سه غیر از مفهوم سفیدی و هر یك از این چهار غیر از مفهوم شکل است و همچنین... و هرگز نمیتوانیم بپذیریم که این تصورات عین یکدیگرند و بالضروره میدانیم که با هم اختلاف دارند. این اختلافات از ناحیه اختلافاتی که در خود واقعیتهای خارجی هست ناشی شده یعنی چون واقعیتهای آب و هوا و انسان و سفیدی و شکل و مقدار با یکدیگر اختلاف دارند تصورات ما درباره آنها مختلف شده است پس یکنوع تکثر ادراکی دیگر از لحاظ تکثر معلومات و واقعیتهای عینی داریم.

این نوع از تکثر از لحاظ دخالت در توسعه وافزایش تصورات عمده‌ترین تکثرات است ولی از آنجائیکه این نوع از تکثر برخلاف سایر اقسام آن که قبلا بیان شد اولاوبالذات مربوط بواقعیتهای خارجی است و بالتبع مربوط بادراکات و تصورات است از موضوع بحث این مقاله خارج است وهمچنانکه در مقدمه اینمقاله گفتیم موضوع بحث اینمقاله آن تکثرهائی است‌که بالذات مربوط بخود ادراکات‌است و آن‌کثرتها آنها است‌که عامل اصلی آنها فعالیت خود ذهن است از قبیل‌کثرتهائیکه از راه حقیقت و اعتبار یا از راه بساطت و ترکب یا از راه کلیت وجزئیت پیدا میشود و اما آن کثرتیکه از ناحیه معلومات خارجیه است از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه میگیرد و بالذات مربوط بادراکات نیست و لهذا از موضوع این مقاله خارج است.

این نوع از تکثر را میتوان تکثر ماهوی و یا تکثر ذاتی نامید زیرا این تکثر بعقیده بعضی از فلاسفه نماینده اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجیه است. بیانات گذشته مربوط بانقسام ادراکات بادراکات حقیقی وادراکات اعتباری متکی بقبول نظریه اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجیه است زیرا ادراکات حقیقی همانهاست که مستقیماً صورت یك پدیده خارجی است از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و سنگ ودرخت که در نظر این مقاله ماهیات مختلف و متنوعی هستند.

آشنایان بمنطق و فلسفه میدانند که بسیاری از مسائل در منطق و در فلسفه مبتنی برمسئله تکثر ماهوی تصورات واختلافات ذاتی اعیان خارجیه است واز این ←

پاسخ

بخش نخستین از اشکال که میگفت اختلافات خارجی هیچگونه اختلاف نوعی نداشته و تنها مستند باختلاف ترکیبات مادی است که بالاخره همه نیز باصل واحد برمیگردند سخنی‌است که نمیشود پذیرفت زیرا اگر چه ممکنست ما اشتباه کرده و گاهی غیر مختلف را مختلف انگاریم ولی باید دید که آیا ممکنست کـه در خارج هیچگونه اختلافی وجود نداشته باشد و این اختلافات بالاخره بیك سلسله اصول مختلف بالذات منتهی نشود و همه‌چیز همه‌چیز بوده باشد؟ البته نه. هیچگاه متصور نیست اولا از ظرف ادراك و فکر و ثانیاً از میان خواص و ثالثاً از میان موضوعات خواص اختلاف بکلی برخیزد.

زیرا اگر چنانچه هیچگونه اختلافی موجود نبود بهیچوجه در

→ مسئله سرچشمه میگیرد و بسیاری از مسائل دیگر پایه واساس این مسئله بشمار میرود.

مثلا مبحث معروف مقولات ده‌گانـه یا پنجگانـه یا دوگانـه (بحسب اختلاف نظریکه بین دانشمندان بوده) در منطق و فلسفه که ماهیات را بنحو مخصوصـی دسته‌بندی میکرد و جهات مشترك آنها را از جهات اختصاصی تمیز میداد مبتنی براین مسئله است (برخلاف مقولات دوازده‌گانه کانت که امور انتزاعی واعتباری را بمیان آورده) و همچنین مبحث معروف «تعریفات جنسی و فصلی» در منطق ازاین مسئله سرچشمه میگیرد ومبحث معروف «صورنوعیه» در فلسفه از پایه‌ها وریشه‌های این مسئله بشمار میرود.

علی‌ای‌حال نظریه متن راجع بادراکات حقیقی متکی باین است که ما پاره‌ای از صور ذهنیه خود را ماهیات بدانیم از قبیل صورت ذهنی انسان واسب و درخت و غیره و آن ماهیات را بایکدیگر مختلف بالذات و نماینده انواع خارجیه متباین بالذات بدانیم.

ولی روی اصول علمی جدید میتوان مطلب بالا را از دو راه مـورد مناقشه قرار داد یکی از راه انکار اختلافات ذاتی انواع خارجیه یعنی انکار اینجهت کـه انسان و سنگ ودرخت ومس وآهن هریك دارای ذات و ماهیت جداگانه هستند و ذاتاً با یکدیگر اختلاف دارند و یکی از راه انکار یکسان ماندن ماهیات اشیاء یعنی انکار اینکه هرچیز دارای هرماهیتی که هست برای همیشه همان ماهیت را دارا خواهد بود.

توضیح اینکه: اما نظریه تباین ذاتی انواع‌که مطلب بالامتکی بآن است اینست که ما اشیاء و واقعیتهای خارجی را دسته‌بندی کنیم وهردسته‌ای را دارای ذات و ماهیتی مغایر با ذات وماهیت سایر دسته‌ها بشناسیم و بعبارت دیگر مبتنی براینست که معتقد شویم که اشیاء در قالبهای مخصوصی ریخته شده‌اند وهرقالبی ذاتاً غیراز قالب دیگر است وهریك از آن قالبها را بعنوان ذات وماهیت آن اشیاء بشناسیم‌ولی تحقیقات مقرون بمشاهده و آزمایش جدید ثابت‌کرده‌که اشیاء در قالبهای مخصوص←

ادراك و فکر ما نیز حاصل نمیشد و وجدان و غریزه ادراکی ما هیچگونه حاضر نیست که اختلافات ادراکی را ندیـده انگاشته و امکان ارتفاع وی را بپذیرد یعنی که فکر در مسائل هندسی عین فکر در زبان‌شناسی است. وجدان ما هرگز حاضر نیست که در ادراکات و افکار خود هر جمله را بجای هر جمله و هر مفرد را بجای هر مفرد و هر مفرد را بجای هر جمله و بالعکس و بالاخره هر ادراك را بجای هر ادراك گذاشته و فائده و نتیجه هر فکر را از فکر دیگر بجوید.

وجدان ما هرگز حاضر نیست هر کار را بجای هرکار و هر ابزار کار را بجای هر ابزار کار بگذارد و بالاخره همه‌چیز را عین همه‌چیز بداند زیرا چنین اندیشه‌ای خودش ناقض خودش می‌باشد زیرا مفهوم «همه» بدون اختلاف و کثرت بتصور نمیآید و

→ و جداگانه ریخته نشده‌اند و اساساً واقعیتهای خارجی اختلافات ذاتی با یکدیگـر ندارند. تحقیقات جدید ثابت کرده که آنچه در خارج واقعیت دارد فقط یك واقعیت است که ترکیبات گوناگون بخود میگیرد واختلافات اشیاء مربوط باختلاف ترکیبات اجزاء همان واقعیت وحدانی است. چیزیکه هست ما از هریك از آن ترکیبات یك تصور خاص داریم وابتداء قبل از آنکه تحقیقات علمی کافی بکنیم می‌پنداریم که هریك از واقعیتهای متصوره ما ذاتاً مباین و مخالف آن دیگری است. مثلا ما ابتداءاً سنگ و درخت و انسان و هزارها چیز دیگر می‌بینیم و می‌پنداریم هریك از اینها ذاتاً مباین با دیگری است ولی پس‌از تحقیق و آزمایش باین نتیجه میرسیم که تمام این اشیاء بیشمار از یکعده عناصر معدود که با نسبتهای مختلف با یکدیگر ارتباط پیدا کرده‌اند ترکیب یافته‌اند یعنی میفهمیم که اختلافات این مرکبات ذاتی نیست. سپس عناصر را بررسی میکنیم. در بررسی عناصر نیز ابتداء می‌پنداریم که هریك از آنها ذاتاً مباین دیگری است ولی تحقیق و آزمایشهای دقیق‌تر علمی برما روشن میکند که عناصر نیز بنوبه خود از آتمها تشکیل یافته‌اند واختلاف وضع وساختمان داخلی آتمها عناصر را از یکدیگر متمایز ساخته است. یعنی میفهمیم که اختلافات عناصر نیز ذاتی نیست. سپس گامی جلوتر میرویم و آتمها را مورد مطالعه قرار میدهیم میبینیم آنها نیز از ذرات کوچکتری ساخته شده‌اند یعنی اختلافات آنها نیز ذاتی نیست و مربوط باختلاف وضع و عدد و حرکت ذرات تشکیل دهنده آنهاست. سپس گامی دیگر پیش میرویم می‌بینیم خود آن ذرات تشکیل دهنده آتمها نیز دارای ماهیتهای جداگانه و غیر قابل تغییر و تبدیل نیستند زیرا گاهی در وضع داخلـی آتمها تغییراتی حاصل میشود ودر نتیجه عنصری بعنصر دیگر تبدیل میشود و عملا نیز میتوان آن تغییرات را ایجاد و عنصری را بعنصر دیگر تبدیل کرد. تغییراتی که در وضع داخلی آتمها پیدا میشود از اینراه است که بعضی از ذرات داخلی آتم از بین میروند یعنی تبدیل بانرژی میشوند و یا آنکه از تکالف انرژی از نو بوجود میآیند و بالاخره از تحلیل‌های علمی متکی بمشاهدات و تجربیات این نتیجه بدست میآید که جز یك واقعیت که فضا را اشغال کرده ودر زمان تغییراتی حاصل میکند ←

و همچنین تبدیل ماده‌را به‌انرژی و انرژی‌را بماده بنحوی تشخیص دهد. و بحسب فرضیه فن خود که انحصار موضوع بماده و انرژی میباشد بگوید «هرچه هست یا اینست یا آن».

ولی بحسب نظر مطلق دقیق نمیتواند ماوراء ماده و انرژی یك‌ـ نواخت را هرچه پیش آید نفی کرده و باصل واحد ماده و انرژی برگرداند زیرا هر تلاشی که نموده و مینماید درسنخ ماده‌وانرژی مینماید نه در ماوراء آنها و نه در موجود مطلق. و اگر راستی ماورائی نیافته معنایش این است که ماده و انرژی نیافته (درست تأمل شود).

مثلا میگوئیم اگر شانزده‌تا جزء مادی را با قاعده ۴ و ارتفاع ۴ بچینیم مربع حاصل میشود و اگر با قاعده ۸ و ارتفاع ۴ بچینیم مثلث پس اختلاف شکل مربع و مثلث مرتبط باختلاف چینش ماده بوده و به جز شانزده عدد جزء مادی چیز دیگری نیست.

این سخن ما اگرچه راست و غیر قابل انکار میباشد ولی در حقیقت چگونگی سیر ماده را در دو حال نشان میدهد یعنی اگر

← قوه و فعل ثابت میکنیم که واقعیت وحدانی و به تعبیر بالا واقعیت واحد شامل مکان و متغیر در زمان که در ذات خود هیچگونـه کثـرت و تعدد ندارد نمیتواند مظاهر مختلف طبیعت را پدید آورد و خود، تغییر و تکامل پیدا کند و این نظـام محسوس را بوجود آورد.

لازم است تذکر دهیم که مسئله کیمیاگری و تبدل انواع که در ضمن اشکال ذکر شد چندان ارتباطی بمسئله تباین ذاتی انواع ندارد. از نظراصول‌کلی فلسفی، ماهر چند انواع را متباین بدانیم تبدل نوعی بنوع دیگر چه تبدل نوع بیجان بنوع بیجان دیگر و چه تبدل نوع جاندار بنوع جاندار دیگر و چه تبدل نوع بیجان به‌نوع جاندار مانعی ندارد و اما اینکه آیا قوانین مخصوص علم‌الحیات در مورد جانداران اجازه میدهد یا نمیدهد مطلب دیگر است.

و اما قسمت دوم اشکال مبنی برعدم ثبوت ماهیات: اگر منظور اشکال‌کننده اینست که موجودات طبیعت در خارج دارای ماهیت یك‌نواخت نیستند و ذاتـاً در حرکتند وهمواره تغییر ماهیت میدهند البته مورد قبول ما است ودرمقاله ۱۰ ثابت خواهیم کرد که طبیعت باتمام جواهر واعراض خود دریك حرکت ذاتی دائمی است و نظریه اینمقاله نیز مبتنی برفرض سکون موجودات طبیعت نیست. واگر منظور اینست که صور ذهنیه ماهیات که در پیش ما هستند همواره در حرکت و تغییرند پاسخش همان است که در متن مشروحاً بیان شده که نژاد مفهوم و صور ذهنی از احکام و مقررات ماده کنار است و صورت علمی از سنخ جهان حرکت نمیباشد و ما در پاورقی‌های مقاله ۳ و مقدمه و پاورقی‌های مقاله ۴ شبهات مربوط باینمدعا را نقل وانتقاد کردیم.

تنها مربوط بماده بخواهیم سخن بگوئیم باید چنین گفت ولی هرگز اینسخن نمیتواند بثبوت برساند که شکل مثلث و مربع یك شکل بوده و در نتیجه آثار ماهیتی آنها یکی میباشد و مثلا مربع سه زاویه یا مثلث چهار زاویه دارد.

و یا اگر ما جسم واحد را دو پاره نمودیم و پس از آن هر پاره را پنج قطعه کردیم و سپس بهم‌آمیخته و یکی ساختیم نمیتوان گفت ارقام ۱ و ۲ و ۱۰ یك رقم میباشد زیرا یك ماده بعینه بیشتر ندارد.

اشکال

ما بزور وسائل علمی میتوانیم موجود مادی را باصل ماده تجزیه و تحلیل نموده و دوباره باترکیب‌بحال نخستین برگردانیم.

وسائل علمی کنونی اگر چنانچه در مورد همه موجودات هم جرأت نکند در غالب موجودات میتواند بطبیعت سند کنترات داده و خود متکفل ایجاد و اداره و تنظیم موجودات گردد وپیشرفت شگرف علم نسبت به آینده میتواند نوید کلی و قطعی بدهد پس استقلال دانش امروزه و توانائی وی بایجاد موجودات حقیقی بوسیله چیدن و بهم زدن ماده، دلیل قطعی میباشد که بجز ماده با ترکیبات گوناگون چیز دیگری در میان نیست.

پاسخ

چنانکه بیان کردیم علوم طبیعی فقط خط‌سیر ماده را می‌تواند تشخیص بدهد و اما یکی کردن ماده و حوادث مختلفه بطور کلی هنوز دستگیر آنها نشده وچنانکه گفته‌شد هیچگاه‌نخواهد شد.

ملخص سخن به‌بیان دیگر اینکه ما در خارج واحدهای حقیقی در لباس اختلاف داریم هنگامیکه آنها را تجزیه میکنیم اجزاء و اجزاء اجزاء پیش آمده و پای تجزیه به‌جائی میرسد که اگر یکقدم دیگر پیشتر بگذاریم موضوع از میان میرود (بسایط) دوباره اگر بطور قهقری برگشته و ترکیب نمائیم صورت نخستین پیدا میشود. در این جایگاه که در حقیقت مرز وجود و عدم‌موضوع میباشد دو احتمال داریم یکی اینکه صورت مورد تجزیه و ترکیب (واحد انسان مثلا) همین ترکیب مخصوص ماده بوده باشد دیگر

اینکه موجود دیگری بوده باشد غیر ازماده‌که ملازم و همراه‌ماده و ترکیب بوده و یکنوع بستگی بماده دارد.

البته روشن است تا احتمال دومی را بطریق فنی ابطال نکنیم احتمال اولی تعین پیدا نخواهد کرد و نیز روشن است که مجرد حصول عندالحصول وزوال عندالزوال دلیل وحدت و عینیت نخواهدبود زیرا احتمال‌ملازمه وجودی درمیان‌است. و علوم طبیعی کاری که کرده سیر ماده را بحسب تجزیه و ترکیب از این‌سرتا آن سر روشن نموده و بسر دو راه رسانیده یعنی در نفی اختلافات خارجی حقیقتاً یکقدم نیز فراتر نگذاشته.

درباره این اختلافات آخرین نظریکه فلسفه از آخرین‌سلوك برهانی خود استنتاج کرده در مقاله «قوه و فعل» خواهد آمد.

اینك ببخش[۲۰] دوم اشکال میپردازیم: پاسخ وی از سخنانی که در مقاله ۳ گذشت روشن میباشد. ما آنجا بثبوت رسانیدیم که

۲۰ــ خلاصه این بخش بود: «ماهیات نظر بتحول و تکامل عمومی اشیاء در یك حال باقی نمیمانند و هیچ ماهیت و ذاتی در دو لحظه یکسان نیست نه در خارج و نه در ذهن پس اتکاء علمی بماهیات بیهوده و بی‌ثمر بوده و مانند اینست که انسان بیك نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد.»

بخش اول اشکال متوجه آنجهت بود که اشیاء و اجزاء طبیعت دارای ذوات و ماهیتهای مختلف نیستند پس نبایست برای هردسته از موجودات یك ماهیتی جدا از ماهیت دسته‌های دیگر فرض نمود و اساساً همه موجودات طبیعت مظاهر مختلف یك ماهیت واقعی واحدند که در لباسهای مختلف ظاهر میشود. و اما این بخش از اشکال اینجهت را بیان میکند که فرضاً اشیاء دارای ماهیتهای جدا از یکدیگر بوده باشند آن ماهیات ثابت و یکنواخت نیستند زیرا تغییرات طبیعت سطحی و ظاهری نیست. در طبیعت آنچه هست در تغییر است ــ ظواهر و آنچه در زیر پرده ظواهر است و حتی تصوراتیکه ما در مغز خود از اشیاء خارجی داریم هرلحظه دستخوش تحولات هستند. این بخش متوجه آن مطلب بود که در بالا ادعا میشد ذهن قدرت دارد از راه حواس و یا از راه شهود نفسانی باکمك نیروی تعلیلی عقلی بماهیت پدیده‌ای و یا لااقل بمساهیت نزدیکترین خواص آن پدیده نائل شود و «چیستی» آن پدیده را بدست آورد. و چنانکه میدانیم مبحث معروف «معرف» در منطق برای راهنمائی کیفیت بدست آوردن ماهیت حقیقی شیء یا لااقل نزدیکترین خواصش که مابه‌الامتیاز وی از سایر اشیاء است میباشد.

و همواره علماء جمیع فنون و علوم در فن خود سعی کرده و میکنند که برای موضوعات مسائل فن باصطلاح تعریف جامع و مانع ذکر کنند و باینوسیله حدود آنموضوعات را مشخص سازند ولی روی اشکال فوق که اشیاء نه در ذهن و نه در خارج دارای وضع مشخص و ممتاز نیستند قهراً بحث معرف در منطق بیهوده بلکه اساساً تعریف کردن در جمیع علوم لغو و بی‌ثمر است.

نژاد مفهوم از مقررات و احکام ماده کنار است و صورت علمی از سنخ جهان حرکت نمیباشد و قانون تحول و تکامل تدریجی عمومی شامل حال وی نیست. . . .

توضیح اینکه: بابیانات گذشته باثبات رسانیدیم که ما موجوداتی خارج از ذهن و مستقل از فکر داریم که سهیات منشأ آثار میباشد.

و نیز بثبوت رسانیدیم که ما برخی از آنها را با واقعیت خودشان (باحذف و اسقاط منشأیت آثار) بی‌واسطه و برخی دیگر را بواسطه آنها ادراك مینمائیم.

و نیز میدانیم که بخش نخستین با مشترکات و مختصات بما معلوم میباشد بطوری که میتوانیم میان مشترکات و مختصات‌آنها بادلیل تمیز بدهیم و سپس تالیف کرده و خود مرکب را بدست آوریم و همچنین میتوانیم آنها را بوسیله خواص نزدیکشان بشناسیم.

و نیز میدانیم تا بموضوع یقین پیدا نکرده و مجهول بماند نمیتوان حکمی برای وی تشخیص داد.

از این مقدمات چهارگانه نتیجه گرفته میشود:

که تنها راه برای روشن شدن معلومات فکری اینست که‌برای موضوع قضیه سهیت حقیقی بدست آید و اگر نتوانستیم یا نخواستیم (حداقل) معرفی که مشتمل نزدیکترین خواص وی‌بوده باشد اخذ شود[۲۱] و چگونه وجدان فطری یك متفکر کنجکاو می‌-

---

۲۱ــ منطقیین میگویند مجموع آنچیزهائیکه انسان درباره اشیاء میخواهد بفهمد و از خود میپرسد و پاسخ آنرا میجوید در چند قسمت‌کلی خلاصه میشود و تمام مسائل علمی و فلسفی پاسخهائی است که باین چند قسمت کلی و باصطلاح باین چند پرسش فکری داده میشود و آنها از اینقرارند:

۱ــ سئوال از «چیستی» یا از ماهیت شئ، یعنی هرچیزیکه نظر انسانرا جلب کند و مورد توجه قرار گیرد انسان میخواهد آنرا بشناسد و بداند که آن چیست و دارای چه مشخصاتی است؟ و امتیاز آن چیز از سایر اشیاء چیست. درمقام پاسخ باین سئوال است که در مقام تعریف اشیاء برمیآیند وکوشش میکنند برای هرچیزی تعریف کامل (جامع و مانع) ذکر کنند و چنانکه میدانیم مبحث «معرف» در منطق راهنمای همین جهت است.

۲ــ سئوال از «هستی» یا از وجود شئ یعنی سئوال ازاینکه آیا این چیزیکه من درباره آن فکر میکنم واقعاً وجود دارد یا امری موهوم است و همچنانکه در مقاله ۱ گفته شد پاسخ این سئوال را فقط فلسفه میتواند عهده‌دار شود. ←

پذیرد که در احکام موضوعی بجستجو بپردازد در حالیکه از حقیقت موضوع خبر ندارد و حتی موضوع را از غیر موضوع تمیز نمی‌دهد و بگفته مستشکل نام موضوع را که میشنود نمیگوید ماهیتش چیست بلکه میپرسد خواصش کدام است؟. (در حالی کـه ایـن پرسش عیناً معرف خواستن است).

آری از آنجائیکه دانشمند حسی بیشتر به آزمایشهای حسی میپردازد و ناچار تماس با حس دارد و چنانکه گفته شد درجزئیات محسوسات بهمان مشاهده حسی میتوان قناعت نمود احتیاج‌زیادی به تعریف و تحدید پیدا نمیکند چنانکه احتیاجات روزانه ما در

← ۳ـ سئوال از «چگونگی» و احـوال و خصوصیات شیء یعنی سئوال از اینکـه ان شیء که من دربارهٔ ان فکر میکنم دارای چه احوال و عوارض و خصوصیاتی است و همچنانکه در مقاله ۱ گفته شد متکفل بیان اینجهت علوم است وهرعلمی بمناسبت همان موضوع خاصی که جستجوی در حالات و چگونگیهای او را هدف فعالیت خود قرار داده بسئوالات مربوط بآن موضوع پاسخ میدهد.

۴ـ سئوال از «چرائی» و از علت وجود آن شیء یا از علت چگونگی آن شیء پاسخ این سئوال را گاهی فلسفه و گاهی علوم میدهند.

این سئوالات که برای ذهن انسان دست میدهد یکدفعه نیست بلکه بترتیب است. انسان اولین‌بار که ذهنش بچیزی توجه کرد میخواهد اجمالا بفهمد که آن، چیست؟ و پس از اینکه اجمالا به «چیستی» آن چیز آشنا شد و در فکر خود آنچیز را با سایر اشیاء فرق گذاشت بطوریکه در ذهن از ابهام و اختلاط بیرون آمـد میخواهد بفهمد آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه و اگر برایش معلوم شد که موجود است (یا بواسطه وضوح ویا بواسطه برهان فلسفی) در صددکشف حالات وعوارض وی برمیاید و در همین مرحله است که نوبت سئوال از علت وجود وی نیز میرسد سپس در مقام بدست آوردن علت چگونگی‌ها برمیاید.

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که تا چیزیرا اجمالا نشناسیم بطوریکه بتوانیم بین آنچیز و سایر چیزهـا فرق بگـذاریـم و لااقل از راه نزدیکترین و ظاهرترین خواصش او را تمیز دهیـم نمیتوانیم در سـدد تحقیق اصل وجود یا چگونگی‌ها و عوارض وجود وی (اگر بر ما مجهول باشد) برآئیم و از همین جهت است که شما می‌بینید همواره بناء دانشمندان در جمیع علوم براین بوده و هست که در اول هر فصلی ابتداء بتعریف موضوع آن فصل میپردازند سپس وارد اصل مطلب میشوند زیرا همانطوریکه در متن اشاره شده «چگونه ممکنست که یك متفکر کنجکاو در احکام موضوعی بجستجو بپردازد در حالیکه از حقیقت موضوع خبـر نداره و حتی نام موضوع را کـه میشنود نمیگوید ماهیتش چیست بلکـه میپرسد خواصش کدام است؟ درحالیکه خود این پرسش (اگر از خواص ظاهر و بارزهٔ شیء باشد نه از خواصیکه احتیاج بنظر و تحقیق علمی دارد) عیناً معرف خواستن است.»

مادیین روی اصل «نفسی اختلافات ماهوی اشیـاء» و اصل «تحول و تکامل ←

استفاده‌های طبیعی از مادیات از همان راه تأمین میشود. ولی باید نظر خود را به بحثهای غیر حسی مانند ریاضیات و حقوق و غیر آنها که مینماید و کنجکاویهائی که در فلسفه و منطـق میکند معطوف داشته و بداند که در این موارد پای آزمایش حسی در کار نیست و تا موضوعات را تحدید و تعریف نکند گرفتار غلط و اشتباه خواهد شد چنانکه مادیین نیز که از روش حسی پیروی می‌کنند در نتیجه مسامحه در تحدید و تعریف و تسمیه، اعتراضات و ایراداتی بمنطق و فلسفه و غیر آنها نموده‌اند که برای یکنفر متفکر هشیار خنده‌آور میباشد[۲۲]. چنانکه برخی از آنها گذشته و برخی نیز خواهد آمد و ریشه همه آنها موضـوع مسامحـه در تحدید است.

اشکال

میتوان در بیان گذشته خورده‌گیری کرده و گفت که مقصود نفی صحت مطلق تعریف و تحدید نیست بلکه منظور این‌است که

← عمومی اشیاء هم در خارج و هم در ذهن، و اصل «تبعیت جزء از کل» اسرار عجیب دارند که طرز تفکر باصطلاح متافیزیکی را که اشیاء را با تعریفات از یکدیگر جدا میسازد غلط بدانند بلکه نه‌تنها تعریف‌کردن و حدود معین‌کردن را غلط میدانند گاهی حتی اصل «هویت» یا «عینیت» را یعنی اینکه هرچیزی خودش خودش است مثلا الف الف است را منکرند. در اواخر همین مقاله آنجا که از اصل عینیت و اصل ثبات سخن بمیان میآید در اینباره گفتگو خواهد شد.

در مقام پاسخ باین نظریه علاوه بر آنچه در بالا گفته شد و آنچه درآخر همین مقاله خواهد آمد همین‌قدر کافی است که خـود علـوم حسی و آزمایشی را دلیل بیاوریم. در اینعلوم از مشاهده و آزمایش استفاده میشود والبته آنچه مورد آزمایش قرار میگیرد جزئیات است و در مقام تفکیک و تمیز جزئیات از یکـدیگـر همان مشاهده حضوری کافی است و احتیاج بتعریف وتحدید ندارد. ولی نتیجه مشاهدات و آزمایشها وقتی صورت قانون کلی علمی بخود میگیرد و صلاحیت پیدا میکند که بعنوان یك «اصل» در کتب مربوطه ثبت شود که یك مفهوم کلی موضوع و یـك مفهوم کلی دیگر محمول واقع شود و البته مفهـوم کلـی را با اشاره و احساس نمیتوان مشخص ساخت و ناچار باید با تعریف و تحدید موضوع را از غیرموضوع و محمول را از غیرمحمول مشخص ساخت. عملا نیز می‌بینیم که در کتب فیزیك و شیمی و ریاضیات و زیست‌شناسی و غیره از همین فورمول استفاده میشود و در اول هرفصلی قبل از هرچیز بتعریف و تحدید موضوع آنفصل پرداخته میشود.

۲۲ـ اشکالاتی که در مبهیات و اجتماع نقیضین و معلومات ثابته و بدیهیات و غیر اینها نموده‌اند.

بحث از احکام موضوعی متوقف بشناختن حد مرکب از جنس و فصل نمیباشد و این روش بجز مشاجره‌های عقلی بی‌نتیجه، نتیجه‌ای ندارد. بلی بهترین روشی که در این‌باره میتوان اتخاذ کرد روشی است که منطق دیالکتیك نشان میدهد و آن اینکه:

نظر باینکه هر پدیده مادی نتیجه پدیده‌های غیر متناهی‌مادی است که با فعل و انفعال‌های خود که در صراط تحول و تکامل انجام داده‌اند پدیده فعلی را بوجود آورده‌اند هیچ پدیده‌ای وجود منفصل نداشته و مربوط بیك رشته تحول و تکامل میباشد و در حال کنونی نیز در تحول و سرگرم پیمایش راه تکامل است و در هر یك از منازل گذشته نیز خودنمائی داشته پس ماهیت پدیده کنونی همه سلسله حوادث مربوطه میباشد چون تصور سلسله غیر متناهیه حوادث برای ما محال است پس اگر تاریخچه پیدایش وی را تا آنجا که مقدور ما است بدست آوریم بواقعیت پدیده‌نامبرده نزدیکتر خواهیم شد. پس معرف حقیقی هر چیزی تاریخچه پیدایش و زندگی متحول و متکامل وی میباشد و این روش، پسندیده همه دانشمندان امروزه است و مادیین نیز طبق منطق دیالکتیك‌خود همین‌روش‌رامعمول‌داشته وحوادث‌روحی‌را نیز ازراه نامبرده تعریف و تعلیل کرده و ریشه هر پیش‌آمد مادی و روحی را در میان پیش‌آمدهای گذشته جستجو نموده وبدست میآورند.

پاسخ

این نظریه را (معرف هر چیز تاریخچه پیدایش و زندگی وی میباشد) فلسفه نیز میپذیرد و بشرط اسقاط مسامحه‌هائیکه در تقریبش بکار رفته عملی میداند و اساساً این نظریه مبتنی بثبوت تحول و تکامل عمومی نمیباشد و از این‌روی فلاسفه از زمان دیرین (زمان فلسفه نیمه‌کاره یونان) و پیش از طلوع نظریه حرکت عمومی جوهری در فلسفه اسلام که سه قرن‌ونیم بیشتر از عمرش نمیگذرد همین مطلب را در کتب خود ذکر کرده‌اند. فلاسفه گفته‌اند که حد تام باید مشتمل بهمه علل وجود شیء بوده باشد یعنی معرفت تام چیزی بشناختن اجزاء وجودی و همچنین علل پیدایش وی و همچنین غایات و اغراض وجودی وی موقوف‌میباشد

زیرا همه جهات وجودی اختصاصی شیء که در خارج او را به‌عنوان یك واحد حقیقی مشخص پدید آورده و نگاه میدارند در وجود او ذی‌دخل هستند و روشن است که مفهوم کامل گاهی میتواند نـام مفهوم کامل بخود بگیرد که انطباق کامل بخارج داشته باشد پس ناچار باید تاریخچه پیدایش (علل قبل الوجود) و زندگی (ماده و صورت یا خواص ضروری شیء) و حتی غایت و غرض وجود وی (اگر چه وجود غایت پس از انعدام وجود وی و منفصل‌الوجود از وجود وی بوده باشد و این چیزی است که در نظریه تاریخچه از وی نام برده نشده) در معرف ذکر شود مثلا اگر بخواهیم تخت را معرفی نمائیم (مثال معروف) باید گفت چیزی که نجار با ابزار نجاری خود از چوب بفلان شکل برای نشستن و خوابیدن میسازد و هر یك از اجزاء این معرف مستمند توضیح شود طبق همان‌دستور توضیح باید داد. روشن است که تعریف نامبرده فاعل و غایت و ماده و صورت تخت را دارد و هر یك از آنها اسقاط شود بهمان اندازه معرف ناقص خواهد بود ولی دراین میان مؤثرتر و کاری‌تر از همه ماده و صورت میباشد.

و از بیان گذشته روشن میشود که بکارانداختن این روش در موجودات روحی مانند موجودات جسمی اشکالی نخواهد داشت آری اکتفا کردن بذکر علل مادی در تعریف حوادث روحی اشتباه میباشد زیرا این رویه فقط جنبه مادی حادثه را میتواند روشن بنماید نه همه جهات مادی و روحی او را.

برگردیم بسخن نخستین. آنچه میگفتیم در اطراف تحلیل‌قسم تصوری معلومات بود.

و اما در قسم[۲۲] دوم (تصدیقی)

جای تردید نیست که ما معلومات فکری و ادراکات تصدیقی

۲۳ــ سابقاً گفته شد که ادراکات کثرتی از لحاظ بساطت و ترکب دارند و در پاورقی‌های گذشته‌گفتیم که تجزیه و ترکیب آنالیز (Analyse) و سنتز (Syntese) بردوگونه است: عملی و نظری (ذهنی). تجزیه و ترکیب عملی آنست که انسان مواد خارجی را موضوع عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه یك مرکب صنعتی (از قبیل ساعت و ماشین) یا یك مرکب طبیعی (از قبیل آب) را باجزاء اولیه آنها تجزیه کند و یا دوباره آنها را بسازد. تمام عملیات شیمیائی که در لابراتوارها ←

بیشمار داریم و گاهیکه آنها را بررسی مینمائیم میبینیم همه آنها از همدیگر جدا نیستند یعنی جوری نیست که اگر یکی از آنها را گرفته و بتنهائی معلوم فرض کنیم توانسته باشیم مابقی را مجهول فرض نمائیم یعنی حصول علم بیك معلوم در پیدایش خود هیچ ارتباطی بوجود سایر معلومات نداشته باشد و این سخن در

← انجام میگیرد از اینقبیل است و این تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط لازم بدست آوردن قوانین طبیعت است. علوم طبیعی از آغاز پیدایش، پیشرفت خود را مدیون مشاهدات دقیق و آزمایشها و تجزیه و ترکیبهای عملی است. در قرون اخیره دانشمندان اروپا اهتمام شایانی باین روش سودمند بخرج دادند و درنتیجه موفقیتهای شگرف و عظیم که هرگز در مخیله بشر خطور نمیکرد بدست آوردند.

تجزیه و ترکیب نظری یا ذهنی اینست که انسان مدرکات و معلومات ذهنی خود را مقایسه و تجزیه و ترکیب کند و تفکر که عالیترین عمل ذهن است جز تجزیه و ترکیب ذهنی چیزی نیست.

توضیح آنکه تجزیه و ترکیب ذهنی یا حسی است یا خیالی یا عقلی: تجزیه و ترکیب حسی آنست که ذهن در یك صورت محسوسه‌ای که حضوراً حس میکند تصرف کند مثل آنکه انسان در حالیکه بیك قالی که دارای نقشه‌ها و گلهای مختلف است نظر میافکند در ذهن خود از جمع‌کردن و مورد توجه قرار دادن چند نقش و چند گل صورت معینی مجسم میکند و دومرتبه از تجزیه و مورد توجه قرار دادن بعضی دون بعضی شکل دیگریرا برخویش ظاهر میسازد و یا هنگامیکه در شب باسمان پرستاره نگاه میکند در ذهن خود از جمع و ترکیب و مورد توجه قرار دادن یکعده از ستارگان صورت حیوان مخصوصی را مجسم میسازد و در همانحال از تجزیه آنها وضع و ترکیب دیگری صورت دیگری را برخود ظاهر میسازد. اینگونه تصرفات در صور محسوسه اولا آزادانه و دلبخواه صورت میگیرد ثانیاً فقط با دخالت عوامل ذهنی انجام میپابد و احتیاجی ندارد که انسان در وضع چشم و نگاه‌کردن خود تغییراتی بدهد.

تجزیه و ترکیب خیالی آنست که ذهن در صور جمع شده در حافظه آزادانه و دلبخواه و طبق تمایلات و احساسات درونی تصرفاتی بکند مثلا انسان در ذهن خود تصوری از کوه دارد و تصوری از پولاد آنگاه با نیروی تخیل تصویری از کوه پولادین میسازد و یا آنکه تصوری از انسان و تصوری از اسب و تصوری از بال پرندگان دارد آنگاه با نیروی تخیل صورت اسبی را میسازد که دارای سر آدمی و دو بال است. تخیلات شاعرانه از این نوع تجزیه و ترکیب سرچشمه میگیرد در تخیلات شاعرانه ذهن مبدع و مخترع و از قید رعایت مطابقت نفس‌الامر آزاد است و تنها از تمایلات درونی خویش اطاعت میکند در تخیلات شاعرانه ذهن نمیخواهد اشیاء را آنطور که هستند بنمایاند بلکه میخواهد آنطور که تمایلات درونی اقتضا دارد نقشهائی از آنها بسازد: و روی همین جهت است که شعر از نوع هنر و صنعت بشمار میرود.

تجزیه و ترکیب عقلی آنست‌که ذهن تمایلات نفسانی را کنار بزند و مطابقت یا نفس‌الامر را وجهه همت خویش قرار دهد و باینمنظور صور معقوله را مورد عمل تجزیه و ترکیب قرار دهد و آن بردو قسم است: تصوری و تصدیقی. تصوری ←

علوم برهانی از همه جا روشنتر است. ما هیچگاه نمیتوانیم بسیاری از مسائل این علوم را بثبوت برسانیم جز اینکه پیش از آن، مسائل زیاد دیگری را بثبوت رسانده باشیم.

پس میان این معلومات تصدیقی یکنوع رابطه و بستگی هست که بتوالد و بارآوری مادی خالی از شباهت نیست. زیرا

← آنست که یك مفهوم کلی را عقل منحل کند به جنبه‌های مشترك و جنبه اختصاصی وی.

معمولا تعریفهائیکه برای اشیاء میشود و جنبه‌های مشترك و جنبه اختصاصی آن شیء را بیان میکند یك نوع تحلیل تصوری عقلی است که در مفهوم و ماهیت آنشیء صورت میگیرد مثلا در تعریف خط میگوئیم «کمیت متصلی است که بیش از یك بعد ندارد» در این تعریف فهمانده‌ایم که اولا خط از نوع کمیات است نه از نوع کیفیات یا اضافات یا جواهر و ثانیاً کمیت متصله است که بین اجزائش میتوان حد مشترك فرض نمود نه از نوع کمیات منفصله (اعداد) و ثالثاً کمیت متصلی است که بیش‌از یك کشش ندارد و با سطح که دارای دوکشش است و جسم تعلیمی (حجم) که دارای سه‌کشش است فرق دارد. بدیهی است که این تحلیل که در مفهوم خط بعمل آمد از نوع تجزیه و تحلیل‌های عملی نیست زیرا خط در وجود خارجی خود مرکب از کمیت و اتصال و بعد واحد نیست یعنی قسمتی از وجودش کمیت و قسمتی اتصال و قسمتی بعد واحد نیست بلکه این سه مفهوم در خارج بوجود واحد موجودند و از اینجهت است که این قسم اجزاء که اجزاء مفهوم و ماهیت شیء است نه اجزاء وجود، در اصطلاح منطق و فلسفه «اجزاء تحلیلیه» خوانده میشوند.

و اما تجزیه و ترکیب تصدیقی عبارت است از عمل مخصوص استدلال و استنتاج یا ترتیبهای مخصوص که مبحث قیاس منطق عهده‌دار بیان آنها است.

حکما استعداد مخصوص ذهن را برای تجزیه و ترکیب ذهنی «قوه متصرفه» میخوانند و قوه متصرفه را هنگامیکه آزادانه در میان محسوسات جزئی یا صور خیالیه (دو قسم اول) عمل میکند بنام مخصوص «قوه متخیله» و هنگامیکه بمنظور تحقیق واقع ونفس‌الامر درمیان معانی معقوله (قسم سوم) عمل میکند بنام مخصوص «قوه مفکره» میخوانند.

همانطوریکه گفته شد «قوه متخیله» در عمل خود آزاد است و هر صورتی را بهرنحو که بخواهد و تمایلات نفسانی ایجاب کند فصل و وصل میکند ولی «قوه مفکره» آن آزادی را ندارد بلکه همواره از قانون معین پیروی میکند یعنی میبایست طوری در معقولات تصرف کند که با واقع و نفس‌الامر مطابقت داشته باشد. و از اینجهت است که تجزیه و ترکیبهای حسی و خیالی ارزش منطقی ندارد ولی تجزیه و ترکیبهای عقلی که با نیروی مفکره صورت میگیرد ارزش منطقی دارد و همین تجزیه و ترکیب عقلی است که در منطق بنام مخصوص «تحلیل و ترکیب» خوانده میشود. پس تحلیل و ترکیب یعنی تجزیه و ترکیب عقلی که با نیروی قوه مفکره صورت میگیرد و ارزش منطقی دارد. ارسطو در منطق خویش باب قیاس را بعنوان تحلیل آنالوطیقا ـ آنالیتیك (Analytiqe) اول و باب حد و برهان را بعنوان تحلیل دوم نامیده است.

گفتیم که تجزیه و ترکیب یا عملی است یا نظری (ذهنی) و تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط لازم کشف رموز و بدست آوردن قوانین طبیعت است و از ←

در هر دو تصدیقیکه نسبت اصل و فرع را دارند عیناً مانند پدر و مادر و فرزند یا مانند درخت ومیوه اصول مادی ساختمان فـرع در وجود اصل محفوظ و با صورت تازه از اصل خود جدا گشته و پدیدهٔ تازه میشود بلی فرقی که هست اینست که پیدایش فرع مادی بسته بهستی اصل خود میباشد نه ببقاء زندگی وی لکن هر تصدیق

← اقسام تجزیه و ترکیبهای ذهنی تنها تجزیه و ترکیب عقلی است که ارزش منطقی دارد و در اصطلاح منطق تعقلی بنام مخصوص «تحلیل و ترکیب» خوانده میشود. در اینجا این سؤال پیش میاید که ذهن چگونه قدرت دارد که معانی را بطور منطقی تحلیل و ترکیب کند؟ و آیا واقعاً ممکن است که ذهن در معانی و مفهوماتی که پیش خود دارد طوری عمل کند که با واقع و نفس‌الامر مطابقت داشته باشد؟ لهذا در اینجا چند مطلب است که شایسته توجه و دقت است از اینقرار:

۱ــ کیفیت تحلیل و ترکیب عقلی تصورات.
۲ــ کیفیت تحلیل و ترکیب تصدیقات.
۳ــ ارزش منطقی تحلیل و ترکیب عقلی تصورات.
۴ــ ارزش منطقی تحلیل و ترکیب تصدیقات.

ما در اینجا نمیتوانیم وارد بیان تفصیلی این چهار قسمت بشویم. راجع به قسمت اول و سوم یك بیان اجمالی در متن و در پاورقی‌ها شد. درکتب مبسوط منطق کم‌وبیش در اطراف آن دو قسمت بحثهائی شده و قسمت دوم راهم باید از مبحث قیاس منطق بدست آورد. آنچه اهمیت فوق‌العاده دارد و در درجه اول مسائل منطقی و فلسفی است و درعین‌حال ندیده‌ایم که تحقیق کافی در اطراف آن شده باشد بیان قسمت چهارم است. راه منطق تعقلی و منطق تجـربی و بالنتیجه راه فلسفه تعقلی و فلسفه تجربی در اینجا بکلی از یکدیگر جدا میشود. منطق تعقلی برای تحلیل و ترکیب تصدیقات که از آن بروش استنتاج و استدلال عقلی تعبیر میشود ارزش منطقی قائل است ولی منطق تجربی جز برای استقراء و مشاهده و تجربه و تجزیه و ترکیب عملی ارزشی قائل نیست

***

در مقدمه این مقاله و در طی خـود مقاله اختلاف‌نظر «**حسی و عقلـی**» را مشروحاً بیان کردیم و توضیح دادیم ومجدداً نیز یادآوری میکنیم‌که آن اختلاف‌نظر، مربوط به **تصورات** است نه تصدیقات و آنهم از این جنبه که راه پیدایش اولی تصورات در ذهن چیست؟ و آن مسئله بیشتر جنبه «علم‌النفسی» دارد و راه حکما را در باب مبدأ و منشأ اصلی تصورات از یکدیگر جدا میکند ولی اینمسئله کـه اکنون میخواهیم وارد بیان آن بشویم مربوط به **تصدیقات** است یعنی مربوط به «احکامی» است که ذهن در مورد تصوراتیکه برایش از راه حس یا راه دیگر پیدا میشود صادر میکند و این مسئله صرفاً جنبه «منطقی» دارد و راه حکما را در باب تعقل و ارزش استدلال عقلی از یکدیگر جدا میسازد. این دو مسئله چندان ارتباطی با یکدیگر ندارد هرچند نویسندگان جدید خلط مبحث‌کرده‌اند و معمولاً دیده میشود تحت عنوان امپیریسم (Empirisme) (مسلك تجربی) و راسیونالیسم (Rationalisme) (مسلك عقلی) مطالب را درهم آمیخته‌اند و همین خلط مبحث بین این دو مسئله موجب شده است که مطلب در حد ابهام باقی بماند. ما برای اولین‌بار اینرو را از ←

و فکر که نتیجه‌ای را میدهد بقاء وی در بقاء نتیجه ضرور میباشد که اگر چنانچه نتیجه دهنده از میان برود ازمیان رفتن نتیجه ضروری است.

پس وجود یك سلسله افکار و تصدیقاتی را که یك فکر و تصدیق منحصراً تولید میکنند بوجود یك سلسله پدیده‌های مادی

← یکدیگر تفکیك میکنیم و برای جلوگیری از اشتباه لفظی اختلاف‌نظر در مسئله اول را که در مورد تصورات است و جنبه علم‌النفسی دارد بنام **«حسی و عقلی»** و اختلاف‌نظر در مسئله دوم را که در مورد تصدیقات است و جنبه منطقی دارد بنام **«تعقلی و تجربی»** خوانده و میخوانیم. نظریه حکماء مشرق و حکماء مغرب و نظریه مخصوص این مقاله در مورد مسئله اول قبلا بیان شد و اکنون نوبت آن رسیده است که بمسئله دوم بپردازیم و اختلاف‌نظر منطق تجربی و منطق تعقلی را شرح دهیم. در این مسئله تاکنون تحقیق کافی و بی‌نیازکننده‌ای نشده است و مخصوصاً طرفداران منطق تعقلی در هیچجا در صدد بیان مبسوط و مشروح و بی‌نیازکننده‌ای برنیامده‌اند ما با استفاده از اشارات و بیانهای اجمالی که کسانی مانند **ابن‌سینا** و **خواجه نصیرالدین طوسی** و **صدرالمتالهین** و سایر طرفداران منطق تعقلی در اینباب کرده‌اند و آنچه خود در اینجهت فکر کرده‌ایم نظریه منطق تعقلی را تشریح و از آن دفاع میکنیم.

***

اختلاف‌نظر تعقلی و تجربی در لزوم تجربه یا تعقل نیست. نه منطق تعقلی تأثیر عظیم و شگرف تجربه را در تحقیقات علمی منکر است و نه منطق تجربی تعقل و تفکر را که عمل ذهن است لغو و بی‌ثمر میداند. اختلاف در قوانین و مقیاسهای اصلی تفکر و طرز عمل ذهن در تفکرات است. اساساً منطق یعنی علم «میزان» و «مقیاس». علماء منطق میخواهند میزان و مقیاس اصلی صحت و سقم تفکرات را بدست بدهند. تجربیون مقیاس اصلی را تجربه معرفی میکنند و بوجود مقیاس دیگری قائل نیستند ولی تعقلیون بیك سلسله اصول و مبادی عقلی مستقل از تجربه قائلند که آنها را «میزان» و «مقیاس» و «آلت سنجش» اصلی تفکرات میدانند. بعقیده تعقلیون تجربه هرچند مقیاس و آلت سنجش بسیاری از مسائل است ولی تجربه مقیاس اولی نیست بلکه مقیاس درجه دوم است یعنی یك سلسله مقیاس‌های اصلی داریم که بسیاری از مسائل و از آنجمله مقیاس بودن تجربه را بوسیله آن مقیاسهای اصلی بدست آورده‌ایم. اینك برای توضیح نظریه دوطرف، بشرح ذیل میپردازیم.

نظریه تعقلی

منطق تعقلی مدعی است که احکامیکه ذهن در مورد قضایا صادر میکند بردو قسم است: بدیهی و نظری – بدیهی یعنی قضایائیکه در آنها ذهن بدون استعانت باستدلال حکم جزمی میکند مثل حکم بامتناع تناقض و حکم باینکه کل از جزء بزرگتر است و حکم باینکه اشغال دو جسم مکان واحد را ممتنع است و حکم باینکه اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را ممتنع است و حکم باینکه مقادیر مساوی با مقدار واحد با یکدیگر مساویند و حکم باینکه حادثه بدون علت و بعبارت دیگر ←

که مولد یك پدیده مادی میباشند نمیتوان مقایسه کرد زیرا سلسله علل حوادث مادی را میتوان غیر متناهی فرض کرد که هر حلقه از این سلسله با رسیدن نوبت حلقه پسین از میان رفته و جای خود را بحلقه بعدی بدهد ولی هر علت تصدیقی بهمراه وجود معلول تصدیقی خود باید موجود بوده باشد و فرض عدم تناهی در سلسله

← صدفه و اتفاق محال است... بدیهی نیز بنوبه خود بردو قسم است بدیهی اولی و بدیهی ثانوی ــ بدیهی اولی آنست که نه‌تنها احتیاج باستدلال و جستجوکردن «حد اوسط» و تشکیل صغری وکبری ندارد احتیاج بهیچ واسطه‌ای حتی مشاهده و تجربه ندارد بلکه تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برذهن، کافی است که ذهن حکم جزمی خود را صادر کند و باصطلاح تنها تصور محمول وموضوع کافی است برای جزم ذهن بثبوت محمول از برای موضوع مانند مثالهای فوق ولی بدیهی ثانوی آنست که تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست و هرچند احتیاجی بجستجوی حداوسط و تشکیل قیاس نیست ولی مداخله احساس یاتجربه برای ادراك رابطه موضوع و محمول لازم است مانند جمیع مسائل تجربی.

اما همانطوریکه محققین منطق تعقلی تصریح کرده‌اند در حقیقت بدیهیات ثانویه بدیهی نیستند و نظری هستند زیرا بعقیده تعقلیون تمام قضایای تجربی به‌بیانی که بعداً گفته خواهد شد بکنوع اتکائی به‌بدیهیات اولیه دارند پس بدیهی حقیقی منحصر است به‌بدیهی اولی و مابعد از این هروقت بدیهی یا اصول و مبادی عقلی بگوئیم منظور همان بدیهیات اولیه است.

منطق تعقلی مدعی است که ممکنست ذهن این بدیهیات را پایه و مبنا قرار دهد و از روی آنها قضایای مجهوله نظری را کسب کند و باصطلاح باستنتاج (Deduction) و استدلال عقلی بپردازد. در استدلال عقلی معمولا ذهن از احکام کلی‌تر باحکام جزئی‌تر نائل میشود.

منطق تعقلی مدعی است که نه‌تنها چنین احکام بدیهی اولی داریم و از روی آنها استنتاج و استدلال میکنیم و از کلی بجزئی پی‌میبریم بلکه در قضایای تجربی خود نیز که با نظر سطحی شخص می‌پندارد مشاهده و استقراء و آزمایش یگانه عامل بوجود آوردن آنقضایا است همین اصول و مبادی عقلی مداخله دارند و اگر مداخله آنها نباشد هیچ علم تجربی صورت قانون کلی پیدا نمیکند.

نظریه منطق تعقلی شامل سه قسمت اساسی زیر است:

الف ــ پاره‌ای از احکام ذهنی بدیهی اولی‌اند یعنی صرف عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم ذهن در مورد آنها کافی است و ذهن آن احکام خود را مدیون هیچ تجربه و مقدمه و واسطه‌ای نیست (بدیهیات اولیه تصدیقیه).

ب ــ ممکن است ذهن همان احکام بدیهی اولی را پایه و مبنا قرار دهد و با روش استنتاج و قیاس عقلی نتایج تازه بدست آورد و باز آن نتایج بدست آمده را پایه و مبنا برای نتایج جدید قرار دهد و بهمین ترتیب...

ج ــ احکام تجربی هنگامی بصورت قانون کلی علمی درمیاید که یك نوع قیاس عقلی مرکب از بدیهیات اولیه عقلیه مداخله کند باین‌معنی‌که در مورد تمام مسائل علمی تجربی همواره وجود یك قیاس عقلی مفروض و مسلم است و اگر آن ←

علل تصدیقی مستلزم عدم حصول آن تصدیق میشود پس اگر یك معلوم تصدیقی فرض نمائیم باید سلسله تصدیقی مولده او در جائی وقوف کند یعنی بتصدیقی برسد که خود بخود بی‌استعانت بتصدیقی دیگر پیدا شده باشد (بدیهی اولی).

← قیاس را مفروض نگیریم مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمیتواند بدهد.

نظریه تجربی

منطق تجربی مدعی است که اولا احکام بدیهی اولی نداریم یعنی هیچموردی نیست که عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم کافی باشد و ثانیاً ذهن همواره در مورد احکام و تصدیقات خود از احکام جزئی باحکام کلی و از احکام کلی باحکام کلی‌تر میرسد نه‌از کلی بجزئی و بعبارت دیگر عادت ذهن براینست که همواره از دانی بعالی سیر میکند و قوس صعود می‌پیماید نه‌از عالی بدانی. تمام احکام کلی که الآن در ذهن بشر هست و تعقلیون میپندارند که «بدیهی اولی»اند و ذهن بمصرف عرضه شدن تصور موضوع و محمول حکم خود را صادر کرده است یك سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی بدست آمده‌اند و ابتداء ذهن بصورت قضایای جزئی آن احکام را صادر کرده سپس بصورت احکام کلی درآمده است. چیزیکه هست چونکه در این قضایا انسان از آغاز زندگی با آنها روبروبوده و در آزمایشگاه بزرگ زندگی آن قضایا را یاد گرفته است نه‌درمدرسه وآزمایشگاه‌های معمولی چنین میپندارد که آنقضایا بدیهی اولی‌اند.

و اما اینکه منطق تعقلی می‌پندارد که ذهن قادر است با روش قیاس عقلی از کلی بجزئی سیر کند و از اینراه کاری پیش ببرد و مجهولی را معلوم سازد اشتباه است زیرا تمام شکلهای معروف منطق تعقلی که مدعی است با ترتیب صغری و کبری و واسطه شدن یك مفهوم کلی‌بنام «حد اوسط» ذهن بنتیجه میرسد مبتنی‌بشکل اول است و شکل اول مستلزم تکرار معلوم یا مصادره برمطلوب است مثلا میگویند انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است پس انسان جسم است. جسم بودن حیوان وقتی بر ما محقق میشود که یك‌یك افراد حیوان و از آنجمله انسانرا استقراء کرده باشیم و جسم بودن آنها را یافته باشیم و اگر نه از کجا میتوانیم بفهمیم که حیوان جسم است. حالا اگر ما استقراء کامل کرده‌ایم و این قیاس را میسازیم تکرار امر معلوم است مثل اینست که گفته باشیم انسان جسم است پس انسان جسم است و اگر استقراء کامل نکرده‌ایم و بگوئیم هر حیوانی جسم است مصادره برمطلوب است مثل اینست که ادعا کنیم انسان جسم است و اگر از ما بپرسند بچه دلیل انسان جسم است بگوئیم بدلیل اینکه انسان جسم است.

نظریه تجربی شامل دو قسمت اصلی زیر است:

الف- ما بدیهی اولی نداریم. تمام قضایائیکه تعقلیون میپندارند بدیهی اولی‌اند یك سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی پیدا میشوند.

ب- اساس فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی باحکام کلیه است.

پاسخ قسمت اول نظریه تجربی اینست که فرضاً در مورد بعضی از قضایای بدیهی اولی مناقشهٔ تجربیون را بپذیریم و قبول کنیم که از راه تجربه بدست آمده ←

از این بیان نتیجه گرفته میشود:

۱ــ اگر تصدیقی علمی (مقابل شك) فرض کنیم یا خود آن مفروض، بدیهی است یا منتهی به بدیهی و بعبارت دیگر ما تصدیق بدیهی داریم.

۲ــ هر معلوم نظری (غیر بدیهی) بواسطهٔ تألیف بدیهیات و

← از قبیل حکم باینکه کل از جزء خودش بزرگتر است و مقادیر مساوی با یك مقدار، با یکدیگر مساویند ولی پاره‌ای از قضایا که ذهن ما نسبت بآنها اذعان دارد قابل تجربه و مشاهده نیست از قبیل حکم بامتناع تناقض و حکم بامتناع صدفه یعنی حدوث شیئ بدون علت و حکم بامتناع دور یا تقدم شیئ برنفس، غایت امر اینست که انسان در مشاهدات و تجربیات خود بجمع متناقضین یا ارتفاع متناقضین یا صدفه یا تقدم شیئ برنفس برخورد نکرده است، صرف برخورد نکردن با چیزی دلیل برعدم یا امتناع آن نمیشود. ثانیاً اگر ما قبول کنیم که تمام احکام عقلی بلا استثناء مولود تجربیات زندگی است ناچار باید قبول کنیم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا همانا تجربه است. و اگر قبول کنیم که یگانه حکمی صحیح است که عامل تجربه صحت آنرا تضمین کرده باشد آیا خود این حکم ما باینکه فقط آنچه با تجربه بدست آمده صحیح و منطقی است صحیح است یا غلط. اگر غلط است پس مدعای منطق تجربی غلط است و مدعای منطق تعقلی صحیح است که این انحصار را منکر است و اگرصحیح و منطقی است آیا خود این حکم نیز مولود تجربه‌است یعنی صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم یا آنکه خود این حکم مولود تجربه نیست. اگر خود این حکم مولود تجربه نیست پس معلوم میشود ما بدیهی اولی یعنی حکمی که بدون وساطت تجربه برای ما حاصل است داریم و اگر صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم پس قبل از آنکه بتجربه بپردازیم هنوز تجربه را معتبر نمیدانیم بعدهم که تجربه را تجربه کردیم آنرا با چیزی مقیاس گرفتیم که صحت آن در نزد ما ثابت نیست پس صحت تجربه در نزد ما ثابت نیست پس این حکم که تنها حکمی معتبر و منطقی‌است که تجربه صحت آنرا تأیید کرده باشد بطریق اولی ثابت نیست.

حقیقت اینست که تمام احکام مع‌الواسطه ذهن بایدمنتهی شودباحکام‌بلاواسطه و اگر فرض کنیم تمام احکام احتیاج بواسطه دارد (تجربه یا چیزدیگر) حصول هیچ حکمی برای ذهن میسر نخواهد بود و درنتیجه میبایست ذهن در شك مطلق فرو رود و بعبارت دیگر انکار بدیهیات اولیه مستلزم شك مطلق و غرق شدن در ورطه هولناك سوفسطائی‌گری است.

ثالثاً عامل مشاهده و آزمایش همواره محدود است بزمان معین و مکان معین و عدد معین و اگر فرض کنیم تمام قضایائیکه تعقلیون آنها را بدیهیات اولیه می‌خوانند قضایای تجربی هستند ذهن با عامل تجربه تنها در همان موارد محدودی که بمشاهده و آزمایش در آمده است میتواند حکم کند نه‌زیادتر. فرضاً ما بمشاهده و آزمایش ده مورد و صد مورد و هزار مورد بدست آوردیم که مقادیر مساوی با مقداری، با یکدیگر مساویند و تناقض ممتنع است و... بچه ملاك این حکم را توسعه میدهیم بطوریکه شامل جمیع ازمنه و امکنه و موارد غیر متناهیه میشود. ما در ذهن خود این احکام را کلی و ازلی و ابدی و استثنا ناپذیر (ضروری) میبابیم و حال آنکه این سه خاصیت (کلیت ــ دوام ــ ضرورت) هیچکدام نمیتواند مولود تجربه ←

یا نظریاتیکه ببدیهیات منتهی میباشند پیدا میشود.
۳ـ علوم کثرتی بواسطه انقسام ببدیهی و نظری دارند.

اشکال

ممکنست بسخن گذشته خرده گرفته و بگویند سیر روزانه‌ای

← باشد. از اینجا پاسخ قسمت دوم نظریه تجربی نیز روشن شد ـ تجربیون مدعی هستند که ذهن همواره از احکام جزئی باحکام کلی میرسد میگوئیم چرا و بچه جهت ذهن حکم خود را از موارد آزمایش شده بغیر موارد آزمایش شده بسط و تعمیم‌می‌دهد و از جزئی بکلی میرود و قوس صعودی میپیماید؟ آیا ذهن اذعان دارد که هر حکمی که برای بعضی از افراد کلی ثابت شد پس برای همه افراد کلی ثابت است و باصطلاح حکم اشیاء مماثل، مماثل یکدیگر است یا ندارد اگر اذعان ندارد پس آزمایش درباره افراد آزمایش شده نمیتواند ملاك حکم درباره افراد آزمایش نشده واقع شود. عیناً مثل اینست که قبل از آنکه اصلا بآزمایش و مشاهده‌ای پرداخته شود ذهن درباره آن افراد آزمایش نشده حکمی صادر کند و حال آنکه بالضروره و به اعتراف خود دانشمند تجربی ذهن در مورد مسائل آزمایشی قبل از آزمایش حکمی ندارد و اگر اذعان دارد ناچار این حکم را بدون وساطت مشاهده و آزمایش تحصیل کرده است زیرا اگر اینحکم نیز مولود آزمایش باشد قهراً در تعمیم خود محتاج به حکم دیگری بود و همینطور...

از اینجا معلوم میشود که در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی و احکام کلی سیر میکند با اتکاء بیك سلسله اصول کلی غیر تجربی است چیزیکه هست چون این اصول کلی در همه موارد استعمال میشود و ذهن مانند یکدستگاه خودکار از آن اصول استفاده میکند شخص میپندارد که تنها ما عامل مشاهده و تجربه از جزئی بکلی و از دانی بعالی سیر کرده و قوس صعود را طی نموده است و حال آنکه این سیر و صعود باکمك اصول کلی‌تری صورت گرفته است.

در احکام تجربی اصول عقلانی زیادی شرکت میکنند. عمده اصول عقلانی که هر تجربه‌ای متکی به‌آنست دو اصل است یکی اصل امتناع صدفه ـ ذهن روی این اصل میداند که هیچ حادثه‌ای بدون علت وقوع پیدا نمیکند و از اینراه اجمالا بوجود علت برای هر حادثه‌ای یقین دارد. این اصل، بدیهی اولی است و بتجربه بستگی ندارد و یکی اصل سنخیت بین علت و معلول یعنی همواره از هر علت معین معلول معین صادر میشود. این اصل از اصل امتناع تناقض نتیجه میشود و بتجربه بستگی ندارد.

ذهن پس از آنکه ایندو اصل را پذیرفت میتواند از تجربیات خود نتیجه بگیرد زیرا تجربه کوشش میکند که رابطه بین دو حادثه جزئی را دریابد و علیت یك حادثه‌ای را برای حادثه دیگر بدست آورد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه محال است و حادثه بدون علت نیست قهراً اذعان میکند که حادثه مورد نظر بلاعلت نیست آنگاه با روشهای مخصوص که علماء تجربی عملا در آزمایشهای خود بکار میبرند علت واقعی آن حادثه را بدست می‌آورند (علماء تجربی از قبیل فرانسیس‌بیکن و استوارت‌میل دستورهای عملی سودمندی برای طرز آزمایش و بدست‌آوردن علت حقیقی هر حادثه پیشنهاد کرده‌اند. آن دستورها مورد استفاده دانشمندان علوم‌طبیعی ←

که علم با فرضیه‌های موقتی مینماید ناقض این نظریه میباشد زیرا هر رشته علمی فرضیه‌ای را گرفته و در مسیر همان فرضیه چندی بکنجکاوی پرداخته و خواصی را روشن مینماید و پس از چندی خواصی تازه‌تر که با فرضیه موجود سازگار نیستند استشعار نموده و فرضیه تازه و وسیعتر و سازگارتر بجای فرضیه کهنه

← واقع شده و اگر آن روشها در عمل رعایت نشود آزمایش نتیجه نمیدهد ولی خواننده محترم میداند که صحت هر آزمایشی موقوف برعایت آن روشها است ولی صحت آن روشها را عامل تجربه تضمین نکرده است و ناچار صحت آن روشها را با یکنوع استدلال عقلی که خود منکر صحتش هستند بدست آورده‌اند) و پس از آنکه علیت یك حادثه را برای یك حادثه دیگر در موارد جزئی بدست آورد. به‌حکم اصل سنخیت بین علت و معلول و اینکه علت معین همواره معلول معین را ایجاب میکند که فلسفه تعقلی صحت آنرا تضمین کرده است آن حکم جزئی را تعمیم میدهد و قوس صعودی را طی کرده قانون کلی میسازد ولی البته چیزی که دشوار است این است که تجربه وآزمایش عملا بتواند علت واقعی یك حادثه را در میان انبوه اموری که احتمال میرود هریك از آنها علت حادثه باشند و امور دیگری که آزمایش‌کننده احتمال میدهد از نظر وی دور باشند درك کند. جنبه غیریقینی قضایای تجربی از همین‌جا سرچشمه میگیرد علت تغییر و تبدیلهای قضایای تجربی که به‌چشم خود می‌بینیم بسرعت انجام میگیرد همین است.

و اما ایرادی که منطق تجربی بر روش استنتاج منطق تعقلی میگیرد و مدعی است که سیر از کلی به‌جزئی و استدلال قیاسی یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب پاسخش اینست که اولا خود همین استدلال منطق تجربی استدلال قیاسی است و از کلی بجزئی سیر نموده و بنابراین یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب. ثانیاً اینکه منطق تجربی گمان کرده که تمام استدلالهای کلی یا تکرار امر معلوم است یا مصادره بر مطلوب مبنی بر این است که ذهن همواره از حکم‌جزئی به‌حکم کلی سیر میکند ولی بابیان گذشته معلوم شد که ذهن در احکام خود نه‌تنها همیشه از جزئی بکلی سیر نمیکند بلکه در مواردی هم که از جزئی به‌کلی سیرمیکند و قوس صعودی طی کرده قوانین کلی علوم طبیعی را میسازد از یك سلسله اصول کلی‌تری که ذهن از آغاز آنها را بهمان کلیت و بدون وساطت هیچ عامل خارجی (تجربه و غیره) پذیرفته است مدد میگیرد. ثالثاً آنچه منطق تجربی در مورد انسان و حیوان که بعنوان مثال آورده شد میگوید منافشه در مثال است ما میتوانیم تغییر مثال داده ریاضیات را گواه بیاوریم. در ریاضیات از روش قیاس عقلی استفاده میشود مثلا در هندسه دو سه قانون مسلم کلی از قبیل قانون مساوات و قانون کل و جزء پایه و مبنا قرار داده میشود و یکایك موارد جزئی‌تر از آنها استنباط میشود و اگر استدلالهای عقلی و سیر از کلی بجزئی مطلقاً غلط و تکرار معلوم یا مصادره بر مطلوب باشد استدلالات ریاضی بکلی بی‌ارزش است و لازم است برای دریافتن چند اصل متعارف ریاضی از قبیل اصل مساوات و اصل کل و جزء اول هر یك یك‌مسائل ریاضی را استقراء کنیم و به‌مسائل ریاضی آگاه شویم. بعد حکم کنیم که مقادیر مساوی با یك مقدار، مساوی با یکدیگرند. و کل از جزء بزرگتر است.

بعضی از دانشمندان بین استدلالات ریاضی و استدلالات قیاسی فرق‌گذاشته‌اند ←

نشانیده و باز بکنجکاوی خود ادامه میدهد و در اینحال فرضیه کهنه از جهان دانش سپری میشود با اینکه نتایج مثبت وی زنده هستند و زنده خواهند بود. پس از میان‌رفتن علت تصدیق مستلزم بطلان نتیجه وی نمیباشد.

---

* و ادعا کرده‌اند که استدلالات ریاضی در عین اینکه تجربی نیست سیر از کلی‌بجزئی هم نیست بلکه بعکس سیر از جزئی بکلی است و تعمیم بکار میرود **فلیسین شاله** در متودولوژی فصل روش ریاضیات میگوید: «میتوان گفت که در تمام براهین‌ریاضی تعمیم بکار برده میشود. و آنچه را که برای یك مثال ثابت شد در موارد دیگر صادق میدانند یعنی وقتی ما مطلبی را درباره مثلث ABC اثبات کردیم آنرا درباره جمیع مثلثها تعمیم میکنیم. ولی بین تعمیمی که در ریاضیات بکار میرود با تعمیمی که در علوم فیزیك و شیمی اعمال میشود یك فرق اساسی موجود است بدینقرار که تعمیم ریاضی بعکس تعمیم علوم تجربی از راه تجربه حاصل نمیشود مثلا وقتی حکمی را که بوسیله برهان در باره مثلث ABC ثابت کردیم درباره تمام مثلثها تعمیم میدهیم بهیچوجه تجربه در این تعمیم دخالت ندارد و حال آنکه بوسیله تجربه است که مطلع میشویم که در مقابل حرارت، یك فلز و دو فلز و سه فلز و بالاخره تمام‌فلزات منبسط میشود.»

حقیقت اینست که در استدلالات ریاضی تعمیم بمعنای سیر از جزئی بکلی یا از کمتر کلی بکلی وسیعتر نیست زیرا آنچیزیکه ذهن را در مسائل‌ریاضی ملزم‌بقبول میکند صرفاً برهان ریاضی است و با لضروره هیچ برهان ریاضی اختصاص بمورد معین ندارد و اگر مورد معین، مثلا مثلث ABC را مورد اعمال برهان ریاضی قرار میدهیم صرفاً برای تفهیم و روشن ساختن مفاد برهان برذهن است و لهذا اگر ذهن بتواند مفاد یك برهان ریاضی را بدون مراجعه بمورد خاص تصور کند فوراً ملزم بقبول میشود و بعبارت دیگر عامل اذعان و الزام ذهن بقبول مفاد کلی برهان همان خود برهانست و بس. چیزیکه هست این است که در مورد هر اذعان و حکمی لازم است که ذهن قضیه مفروضه را بطور وضوح تصور کند تا بتواند بآن اذعان داشته باشد. احتیاج بموارد خاصه در مسائل ریاضی برای تصور مفاد برهان است نه برای تصدیق بآن.

مشارالیه سپس در مقام فرق بین استقراء و استدلال قیاسی و برهان ریاضی چنین میگوید: «بوسیله همین مطلب اساسی است که باید بین قیاس که در آن‌تجربه دخیل نیست و استقراء که مبتنی بر تجربه است امتیاز گذاشت و تعریفی را که معمولا از قیاس میکرده‌اند (استدلالیکه در آن ذهن از یك قضیه کلی بقضیه‌ای که کمتر کلی است میرسد) اصلاح نمود و از این استدلال تعریفی کرد که هم برقیاس صوری که در آن ذهن حکم‌کلی را درباره افراد آن اعمال میکند منطبق‌شود و هم بر برهان (برهان ریاضی) که در آن فکر از کمتر کلی گذشته بکلی بیشتر میرسد ما به‌الاشتراك قیاس صوری و برهان ریاضی اینست که در هیچیك از آن دو، ذهن متوسل بتجربه نمیشود و خود ذهن روابطی را که منطقاً ضروری است بین افکار برقرار میکند... پس بهتر اینست که در تعریف قیاس و یا استدلال استنتاجی‌بگوئیم که آن قولی است مؤلف از قضایا که بین تصورات رابطه ضروری برقرار میسازد. قیاس صوری یکی از موارد جزئی قیاس (استنتاج) است و در آن، معانی یکی از ←

پاسخ

فرضیه‌های علمی دو گونه میباشند:

۱ــ فرضیه‌ایکه پیدایش تازهٔ وی کهنه را ابطال و تکذیب نمیکند بلکه فرضیه پسین یك‌منظره را نشان‌میدهدکه پهناورتر و وسیعتر از منظره‌ایست که فرضیه کهنه نشان میداد. و دراین

* دیگری بیرون کشیده میشود برای اینکه بعضی مندرج در بعضی دیگر و بعضی نسبت به‌بعضی دیگر عام‌تر است مثل فانی که عام‌تر از انسان و انسان عام‌تر از سقراط است (در مثال سقراط انسان است و انسان فانی است پس سقراط فانی است) و سقراط در ضمن انسان و انسان در ضمن فانی مندرج است و آن حکمی که برای شامل بطور کلی صادق باشد برای مشمول نیز صادق است. اما استدلال ریاضی یکی از صور قیاسی است که در آن، رابطه «اندراج» ملحوظ نیست بلکه در آنجا رابطه «تساوی» یا «معادل بودن»منظور است و مقادیر معادل را بجای هم میگذاریم و نتایج ضروری بدست میآوریم.»

اینکه در مقام فرق قیاس به‌اصطلاح صوری و برهان ریاضی دربالا گفته شد که در اولی رابطه «اندراج» در کار است و در دومی رابطه «تساوی» مخدوش است زیرا همانطوریکه منطقیین تحقیق کرده‌اند «قیاس‌مساوات»که مورد استفاده‌ریاضیات است منحل بدو قیاس است و در قیاس دوم رابطه اندراج ملحوظ است و تا قیاس دوم مدد نکند ذهن بمقصود خود نمیرسد مثلا آنجا که استدلال میکنیم که زاویهA مساوی با زاویه B و زاویه B مساویست با زاویه C نتیجه مستقیم این‌قیاس این‌است که زاویه A مساویست با مساوی زاویه C (نه‌با خود زاویهC) سپس این نتیجه را مقدمه قیاس دیگری که در آن،رابطه اندراج ملحوظ است و ذهن از کلی بجزئی سیر میکند قرار میدهیم باین ترتیب: زاویه A مساویست با مساوی زاویه C و هرچند مقدار مساوی با یك مقدار، مساوی یکدیگرند پس زاویه A مساویست با زاویهC. چنانکه ملاحظه میشود خلاقیت ذهن مدیون همین قیاس به‌اصطلاح صوری است که ذهن را از کلی بکمتر کلی عبور داده. چیزیکه هست چونکه این قیاس دوم در همه موارد بیك نحو بکار برده میشود و همواره انسان نسبت بآن حضور ذهن دارد در فورمول ریاضی دخالت داده نمیشود.

بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید، غیر تجربی بودن یك سلسله اصول کلی عقلانی را پذیرفته‌اند یعنی قبول کرده‌اند که پیدایش این احکام کلی عقلانی مولود مشاهده و آزمایش و استقراء نیست لکن ادعا کرده‌اند که پیدایش این اصول معلول عوامل حیاتی یا عوامل اجتماعی است یعنی احتیاجات زندگی فردی یا زندگی‌اجتماعی ذهن را وادار کرده است که این اصول را بسازد مثلا حکم کند باینکه تناقض محال است و ثبوت شیئ برای خودضروری است و صدفه‌محالست... و یا تغییر احتیاجات زندگی ممکن است این اصول در فکر بشر جای خود را بیك سلسله اصول دیگربدهد و علیهذا اصول اولیه فوق هر چند معلول تجربه نیست ولی ارزش منطقی مطلقی هم که منطق تعقلی برای آنها قائل است و آنها را صحیح مطلق و کلی و ازلی و ابدی و تخلف‌ناپذیر میداند درست نیست.

این نظریه از نظریه تجربی ضعیف‌تر است. در این نظریه بین افکار حقیقی و افکار اعتباری فرق گذاشته نشده. ما در مقاله ۶ که در اعتباریات و افکار عملی‌گفتگو ←

صورت فرضیه کهنه که منتج یك نظریه مثبتی بود از میان نرفته بلکه با یك اندام نیرومندتری پیش آمده و نتیجه خود را روشنتر و استوارتر میدهد.

۲ـ فرضیه‌ای که با روی کار آمدن متأخر، متقدم راه نابودی سپرده و باطل میشود مانند فرضیه حرکت زمین با فرضیه حرکت

ـ میکنیم در اطراف این نظریه مشروحاً بحث خواهیم کرد.

گروه دیگر نغمهٔ دیگری ساز کرده‌اند. این گروه نیز قبول کرده‌اند که اصول فوق غیر تجربی است و هم قبول کرده‌اند که ذهن از حکم کلی بحکم جزئی سیرمیکند لکن ادعا کرده‌اند که اصول فوق برای ذهن ارزش یقینی ندارد و صرفاً فرضهائی است که ذهن آنها را ساخته و خود ذهن درباره آنها شك و تردید روا میدارد. چیزی که هست ذهن مجبور است که‌این فرضیه‌های بلادلیل را مسلم فرض کند زیرا اگراین فرضهای بلادلیل را نپذیرد و فرض نکند که مثلا تناقض ممتنع است و صدفه محال است... علم خراب میشود و علم بشر انتظام و استحکام و استقرار پیدا نمیکند.

پاسخ این نظریه اینست که آیا فرض این اصول کلی در نتیجه دادن مسائل علمی مؤثر هست یا نیست اگر مؤثر نیست پس ذهن چه فرض بکند و چه نکند علی‌السویه است و اگرفرض این اصول کلی در حصول نتایج مؤثر است آیا نتیجه شدن آن مسائل جزئی از آن فرضهای کلی، قطعی و یقینی ذهن است یا آنکه آنهم احتیاج بفرض دارد اگر قطعی و یقینی است پس معلوم میشود این‌یك بدیهی‌اولی (ضرورت انتاج قیاس) را داریم و این بدیهی برای ذهن ما قطعی و یقینی است و ذهن ما هیچگونه شك و تردیدی درباره آن روا نمیدارد و اگر نتیجه شدن مسائل علوم از این اصول کلی نیز محتاج بفرض است پس ذهن بهدف‌خود که انتظام و استحکام مسائل علوم است نرسیده و در اینصورت نیز فرض کردن این اصول و فرض نکردن آنها برای ذهن علی‌السویه است و مسائل علوم در حد فرض باقی میماند و از اول، ذهن بدون دست دراز کردن به‌این اصول میتوانست هرچه بخواهد فرض کند.

حقیقت اینست که انکار احکام بدیهی‌اولیه مستلزم شك در همه‌چیز است حتی شك در خود شك و حد فاصل فلسفه و منطق با سوفسطائی‌گری همین است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست که گفتار فلیسین شاله را که پیرو منطق و فلسفه تجربی است و مخصوصاً تحت تأثیر شدید مسلك وضعی و ظاهری آگوست‌کنت است راجع باینمطلب نقل و انتقاد کنیم. وی در متودولوژی فصل روش علوم فیزیکی و شیمیائی میگوید:

«استقراء عبارت است از استدلالی که در آن ذهن با اتکاء بتجربه از معرفت بحال جزئیات بقانون دست مییابد یعنی وقتی فرضیه‌ای در نتیجهٔ توافق آن با تمام امور مشاهده و آزمایش شده محقق گشت بدون اینکه دخالت و فعالیت عقلانی دیگری لازم باشد آن فرضیه مبدل بقانون میشود. مطلب مهم فلسفی که درباره استقراء پدید میآید اینست که چنین استدلالی با قوانین عقل سازگار هست یا نه؟ اگر هست بچه دلیل است و اساس قانونی بودن آن چیست؟ البته برای قیاس (یا استنتاج)چنین اشکال و مطلبی پیش نمیآید برای اینکه ذهن همیشه حق دارد از اصولی که قبلا وضع و قبول کرده است نتایجی که منطقاً ضروری است بیرون بکشد ولی استقراء که مبتنی بر تجربه است بچه حق از حدود تجربی تجاوز میکند و حکمی را که درباره

فلك در علم هیئت و دراین صورت نتیجه چنین فرضیه مانند خود فرضیه ازمیان میرود ولی نتایج علمی که با حس و تجربه بدست آمده‌انـد نابود نمیشوند چنانکه ارصاد متوالیه و تجـارب ممتد اوضاع اجرام متحرکه را در علم هیئت نگهداری مینمایند.

وگذشته از این در هر دو قسم از فرضیه بطور کلی میتوان

← مجربات صادق است درباره وقایعی که هنوز تجربه نکرده است تعمیم میدهد؟ یعنی مشاهدات و آزمایشهای ما که در مکان و زمان معینی انجام میگیرد چگونه باعث‌می‌شود که ما قانونی عمومی برای تمام ازمنه و امکنه وضع کنیم؟ و چگونه میتوانیم یقین کنیم که امور مجهول بیشمار دیگر مانند امورِ معدودی است که ما تجربه‌کرده‌ایم مبحث مشکل راجع به اساس استقراء عبارت از این مسائل است. معمولا در اینکه استقراء براصل یکسان و متحدالشکل بـودن طبیعت مبتنی است بین دانشمنـدان توافق حاصل است یعنی اگر طبیعت همیشه یك جریان را بپیماید کافی است که ما در یك زمان و مکان معینی بین حوادث رابطه‌ای ملاحظه کنیم و از آنجا پی‌ببریم که این رابطه همیشه و درهمه جا برقرار خواهد بود ولی مشکل همه اینجا است‌که چگونه ممکنست ما یقین داشته باشیم که طبیعت همیشه یك جریان را بنحو متحدالشکل طی میکند. فلسفه تجربی که قائل است باینکه تمام افکار ما در نتیجه تجربه حاصل‌میشود اصل متحدالشکل بودن طبیعت را هم بوسیله تجربه توجیه کرده میگوید: تنها امری که به‌بشر ثابت کرده است که طبیعت جریان متحدالشکلی را سیر میکنـد تجـربه است و فیلسوف انگلیسی «جان ستوارت‌میل» در کتاب منطق خود این نظریه را تأیید کرده و مرجع برهان او در این باب اصل علیت عمومی است که علت معین همیشه موجب معلول معین میشود و این‌قانون علیت عمومی امری نیست که خرد قبل از تجربه بآن پی‌برده باشد و از اصول فکر بشمار رود زیرا منطقاً ناممکن نیست کـه حوادث از روی تصادف و اتفاق حاصل شود آنچه باعث اعتقاد بشر باین مطلب شده همان تجربه است که انسان بوسیله آن دریافته است که همیشه علت معین موجب معلول معین میشود لاغیر. پس این اصل علیت عمومی که «جان‌ستوارت‌میل» مبنـای استقراء میداند خود در نتیجه استقراء و تعمیم ملاحظاتی که از راه آزمایش حاصل میشود بدست آمده است ولی در اینجا نباید تصور کرد که در این بیان ما دور باطل وجود دارد (چون مبناء استقراء اصل علیت و این اصل نتیجه استقراء شمرده شده است) زیرا مقصود از استقرائی که مبنای این اصل است استقراء عامیانه و سطحی میباشد در صورتیکه مقصود از استقراء دوم استقراء علمی است چنانکه میدانیـم انسان عامی و کودك و حتی حیوانهم انتظار دارند که اگر امری یکبار موجب امری دیگر شد همیشه چنین بشود...»

پاسخی که‌فلیسین شاله از اشکال «دور» میدهد پاسخی است بی‌معنا و دور از مبانی عقلی و علمی زیرا اولا این سؤال پیش میآید که استقراء سطحی چگونه منجر بحکم کلی میشود و آیا ذهن در استقراء سطحی و حتی ذهن‌کودك و حیوان‌که از جزئی بکلی میگراید گزاف و بدون ملاك است یا ملاکی در کار هست اگر گزاف است پس اصل علیت هم گزاف است و هیچ ارزش منطقی ندارد و تمام قوانین تجربی هم که برروی یك همچو اصل بی‌ارزشی بنا شده است بی‌ارزش است و اگر ملاك دارد پس میتوان گفت که کودك و حتی‌حیوانهم اصل کلی علیت را بالفطره درك میکنند. —

گفت که فرض فرضیه در یك علم نه برای استنتاج علمی میباشد یعنی نه برای این است که ما بمسائل و نظریه‌های علم نامبرده دانا شویم یعنی فرضیه نامبرده مجهولی را تبدیل بمعلوم نماید بلکه برای تشخیص خط سیر است که سلوك علمی ما راه خود را گم نکند و گرنه استنتاج مسائل، رهین براهین مسئله و تجربه و سایر علل

حقیقت اینست که آنچه کودك و حیوان انتظار دارد از وقوع حادثه‌ای بعد از حادثه دیگری که یکبار موجب آن شده است با آنچه انسان از اصل علیت درك میکند بکلی متفاوت است. آنچه انسان با نیروی عاقله درك میکند یکی امتناع صدفه و یکی ضرورت ترتب معلول بر علت و امتناع تخلف آن است و همانا اصل «ضرورت» و «جبر علی و معلولی» است که بعلوم انتظام و استحکام و قانونیت داده و آنها را به صورت نوامیس قطعی در آورده است و اما آنچه کودك و حیوان انتظار آن را دارند صرفاً وقوع حادثه‌ایست بدنبال حادثه‌ایکه یکبار دیگر مشابه آنرا دیده است و این انتظار یکنوع سبق ذهنی است که ارزش منطقی ندارد و برای اذهان بسیطه از قبیل ذهن انسان عامی و کودك و حیوان دست میدهد و از قوه «تداعی معانی» سرچشمه میگیرد و باصطلاح از نوع انتقال از جزئی بجزئی دیگر است و ذهن هراندازه که بسیطتر و نیروی عاقله ضعیفتر باشد سبق ذهن در اینمورد که باصطلاح منطق «تمثیل» خوانده میشود بیشتر است و هراندازه که عاقله نیرومندتر بشود ذهن از تمثیل که انتقال از جزئی بجزئی است بیشتر صرفنظر میکند و بقیاس که از احکام کلی و ضروری و دائم سرچشمه میگیرد میگراید و بعبارت دیگر ذهن در آغاز قدرت تمیز منطقی ندارد و احکامی که صادر میکند همجزئی است و هم سطحی و لهذا در مطلق مواردی که بین دومعنی «تداعی» برقرار شد ذهن سبقت میجوید و حکم میکند ولی همینکه عاقله نیرومند و ذهن با واجد شدن اصول کلی و بدیهیات اولیه قوی و غنی شد احکام خود را طبق اصولی صادر میکند که جنبه منطقی داشته باشد و با واقع و نفس‌الامر مطابقت کند و لهذا ذهن پس از آنکه از اصول عقلی قوی شد از سبق ذهن‌هائی که بواسطه تداعی معانی در ذهن انسان عامی و کودك و حیوان صورت میگیرد که گاهی با واقع مطابقت دارد و گاهی غالباً مطابقت ندارد جلوگیری میکند. اساس نظریه «استوارت میل» که در ضمن گفتار فلیسین‌شاله بدان اشاره شده اینست که مبنای اصلی عمل ذهن در تفکر و استدلال نه‌انتقال از کلی بجزئی است (قیاس) و نه انتقال از جزئی بکلی (استقراء) بلکه انتقال از جزئی بجزئی‌دیگر است (تمثیل) و این انتقال بوسیله «تداعی معانی» صورت میگیرد و شاید اولین کسیکه اینعقیده را اظهار کرده هیوم (۱۷۱۱ـ۱۷۷۶) است ولی ازآنچه در پاورقی‌های صفحه ۵۰ـ۵۱ و از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که اولا «حکم» غیر از تداعی معانی است و علل ومبادی‌حکم نیز غیر از علل و مبادی تداعی معانی است و ثانیاً تداعی معانی گاهی مبنا و علت سبق ذهن در حکمی واقع میشود ولی این سبق ذهن‌ها ارزش منطقی و نفس‌الامری ندارد و بیشتر برای اذهان بسیطه مثل انسان عامی و کودك و حیوان دست میدهد و هراندازه ذهن دارای اصول عقلانی و منطق صحیح و قدرت پیش‌بینی‌های مطابق با واقع بشود بیشتر جلو سبق ذهن‌های مبتنی‌بر تداعی معانی را میگیرد پس مبنای اصلی انتقالات علمی و صحیح بشر تداعی معانی نیست و بالنتیجه اصل در استدلالات منطقی تمثیل نیست.

تولید نظریه میباشد نـه معلول فـرضیه و حال فـرضیه درست مانند حال پای ثابت پرگار میباشد که با استوار بودن او خـط سیر پای متحرك پرگار گرفتار بیهوده روی و گمراهی نمیشود نه اینکه نقاطی را که پای متحرك دنبال هم میچیند پای ثابت چیده باشد.

اشکال ۲

اگر چنانچه علم بنظریات از علم ببدیهیات تولید شده و بدیهیات از قانون توالد مستثنی میباشند دیگـر توقف بدیـهی ببدیهـی دیگر مفهوم ندارد با اینکه میگوئید همه قضایا اعـم از نظری و بدیهی بقضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف میباشد[۲۴].

→ معلوم نیست چرا فلیسین‌شاله و سایر طرفداران فلسفه تجربی از «لزوم دور» پرهیز دارند؟ و چه چیزی موجب شده است که آنان دور را باطل و ممتنع بشناسند؟ آیا بطلان دور را نیز ازراه استقراء توجیه میکنند؟!! استقراء و مشاهده و آزمایش فقط درباره امور عینی معقول است اما معدومات و ممتنعات که قابل مشاهده و آزمایش عملی نیست.

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که:

۱ـ انسان در ذهن خود احکام و تصدیقات بدیهی اولی دارد.

۲ـ آن بدیهیات ارزش یقینی دارند.

۳ـ ذهن با اتکاء بآن بدیهیات میتواند از حکم کلی بحکم جزئی برسد.

۴ـ مبنای اصلی انتقالات و استدلالات فکری نه از جزئی بکلی و نه از جزئی بجزئی دیگر است بلکه از کلی بجزئی است.

۵ـ ذهن در علوم طبیعی و تجربی از حکم جزئی بحکم کلی صعود میکند و این صعود با کمك احکام بدیهیه اولیه و قواعد متکی بآنها صورت میگیرد.

۶ـ علت غیر یقینی بودن پاره‌ای از مسائل علوم طبیعی نقصان آزمایش است.

۷ـ از لحاظ فن منطق و بدست آوردن «مقیاسهای فکر» تجربه مقیاس درجـه دوم است و مقیاس درجه اول یك سلسله اصول عقلانی است که مقیاس بودن تجربه نیز بوسیله آن مقیاسها برای ذهن ثابت است.

در خاتمهٔ این مبحث آن جمله‌ای‌را که در مقدمه این مقاله گفتیم بار دیگر تکرار میکنیم: **ما هر چند در ذهن خود تصورهائی مقدم بر تصورهای حسی نداریم ولـی تصدیقهائی مقدم برتصدیقهای تجربی داریم.**

۲۴ـ سابقاً گفتیم که احکام ذهنی بر دو قسم است بدیهی و نظری بدیهـی ایضاً بردو قسم است بدیهی اولی و بدیهی ثانوی. منطقیین و فـلاسفه پـاره‌ای از قضایا را بعنوان بدیهی اولی نام میبرند از قبیل حکم بامتناع تناقض و حکم باینکه مقادیر مساوی با یك مقدار، مساوی یکدیگرند و حکم به‌امتناع اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را و حکم بامتناع اشغال دو جسم در آن واحد یك مکان را...

از میان همه این بدیهیات اولیه اصل‌امتناع‌اجتماع نقیضین وارتفاع‌نقیضین‌که ←

پاسخ

اگر با ذهن روشن یك قضیه را (اعم از بدیهی و نظری) تأمل کنیم خواهیم دید خود بخود با قطع نظر از خارج و محکی خود ممکن است با خارج مطابقت بکند یا نکند (احتمال صدق و کذب) و هیچگاه نمی‌پذیریم که یك قضیه با جمیع قیود واقعی خود هم مطابقت را داشته باشد و هم نداشته باشد یعنی هم راست بوده باشد و هم دروغ بوده باشد و هم راست نبوده باشد و هم دروغ نباشد. و ازین روی اختیار یکی از دو طرف (اثبات و نفی) در استقرار علم (ادراك مانع از نقیض باصطلاح منطق) کافی نیست بلکه طرف دیگر را نیز ابطال باید کرد و این کار دخلی بماده و

← برای رعایت اختصار از آن اصل باصل امتناع تناقض تعبیر میکنیم «اول‌الاوائل» و «ام‌القضایا» خوانده میشود. در اینجا این سؤال پیش میآید که معنای اول‌الاوائل بودن آن چیست؟ اگرسایر بدیهیات بدیهی‌اولی‌اند وذهن بصرف عرضه‌شدن‌موضوع و محمول حکم میکند و هیچگونه نیازمندی بهیچ‌چیز دیگر ندارد پس همه علی‌السویه‌اند و اول‌الاوائل یعنی چه؟ واگر حکم ذهن در مورد آنها متوقف است برحکم بامتناع تناقض پس آن احکام واقعاً بدیهی نیستند و نظری هستند.

در مقام پاسخ باین اشکال چند نظریه است:

الف ـ اینکه سایر قضایا واقعاً بدیهی نیستند بلکه نظری هستند و معنای اول‌ـ الاوائل بودن و ام‌القضایا بودن اصل امتناع تناقض اینست که جمیع قضایا از آن استنتاج میشود. این نظریه قابل قبول نیست زیرا اولا خلاف آنچیزی است که هرکس در وجدان خود مییابد و ثانیاً اگر جمیع بدیهیات دیگر نظری باشند نیازمند به استدلال خواهند بود و چنانکه میدانیم در هر استدلال دو مقدمه (صغری ـ کبری) باید مفروض و مسلم باشد پس حد قل علاوه براصل امتناع تناقض یك اصل بدیهی دیگر باید داشته باشیم که اولین قیاس را تشکیل دهند و بعلاوه لازم است نتیجه شدن جزئی را از کلی (انتاج شکل اول) بلاواسطه پذیرفته باشیم یعنی این را نیز بطور بدیهی تصدیق کرده باشیم. پس این نظریه که اصل بدیهی منحصر است‌باصل امتناع تناقض قابل قبول نیست.

بـ ـ سایر اصلهای بدیهی اساساً اصلها بلکه حکمهای جداگانه‌ای نیستند‌بلکه عین اصل امتناع تناقض هستند که در موارد مختلف بکار برده میشود مثلا اصل امتناع تناقض در مورد مقادیر بصورت قانون مساوات و در مورد علیت بصورت‌اصل امتناع صدفه و در موارد دیگر بصورتهای دیگر تعبیر میشود. این نظریه نیز قابل قبول نیست زیرا اختلاف قضایا تابع اختلاف اجزاء تشکیل دهنده یعنی موضوع و محمول است. موضوع و محمول در سایر اصول با موضوع و محمول‌دراین‌قضیه‌مختلف است و بعلاوه اشکال دوم که‌برنظریه اول وارد بود براین نظریه نیز وارد است.

جـ ـ اصل‌امتناع تناقض وسایر بدیهیات همه‌بدیهی اولی‌هستند ودرعین‌حال‌همه آن‌بدیهیات نیازمند باصل‌امتناع تناقض هستند چیزیکه هست‌نوع‌نیازمندی بدیهیات اولیه باصل امتناع تناقض با نیازمندی نظریات ببدیهیات مختلف است‌نوع نیازمندی ←

صورت قضایا ندارد بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت در یك قضیه برای استقرار علم باید یکی از دو طرف صدق و کـذب را اثبات و طرف دیگر را نفی کرد.

فرقی که بدیهیات با نظریات دارند اینست که نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند ولی بدیهیات ماده و صورترا از خود دارند چنانکه در طبیعت هر ترکیب مفروض مستمند آخرین ماده تحلیلی بوده ولی ماده، دیگر ماده نمیخواهـد بلکه خود ماده است پس سنخ احتیاج هر قضیه بقضیه استحالـه اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوایل باصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری ببدیهی میباشد که احتیاج مادی و صوری‌است.

← نظریات به بدیهیات اینست که نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند یعنی نتیجه‌ایکه از یك قیاس گرفته میشود عیناً مانند فرزندی است که مولود پدر و مادر است ولی نوع نیازمندی‌بدیهیات اولیه باول‌الاوائل طور دیگری است و آنرا بدو نحو میتوان تقریر کرد یکی بهمان تقریریکه در متن شده که حکم جزمی عبارت است از ادراك مانع از طرف مخالف مثلا حکم جزمی درباره اینکه زید قائم است وقتی میسر میشود که حکم حالتی را بخود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند و سد این احتمال بدون کمك اصل امتناع تناقض میسر نیست و با کمك اصل عدم تناقض است که علم باینکه حتماً زید قائم است و خلاف آن نیست صورت وقوع پیدا میکند و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم ذهن بهیچ چیزی حالت جزمی و علم قطعی پیدا نمیکند پس نیازمندی همه علمهای بدیهی و نظری باصل امتناع تناقض نیازمندی حکم است در جزمی بودن. تقریر دیگر اینکه اگر اصل امتناع تناقض در فکر موجود نمیبود هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمیشد توضیح آنـکه بعضی از علمها (ادراکات جزمی) مانع وجود علمهای دیگر نیست مثل علم باینکه این کاغذ سفید است یا علم باینکه زید ایستاده است ولی بعضی علمها مانع وجود علمهای دیگر بلکه مانع وجود پاره‌ای از احتمالات است مثل علم باینکه زید ایستاده است مانع علم باینست که زید نه‌ایستاده است. این مانعیت با دخالت اصل امتناع‌تناقض صورت میگیرد واگر این اصل را ازفکربشر بیرون‌بکشیم هیچ علمی مانع هیچ‌علمی نخواهد بود بنابراین مانعی درفکر نخواهد بودکه شخص در عین اینکه‌علم جزمی‌دارد باینکه زید قائم است علم جزمی پیدا کند که زید قائم نیست یا لااقل احتمال بدهد که زید قائم نیست.

بنابر تقریر اول اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم پایه «جزم» و «یقین» خراب خواهد شد و ذهن در شك مطلق فرو خواهد رفت و هیچگونه تصدیق جزمی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد هر چند صدها هزار «برهان» همراه خود داشته باشد. و بنابر تقریر دوم هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد شد و مانعی نخواهد بود که ذهن در عین اینکه بیکطرف قضیه (نفی یا اثبات) گرائیده است بطرف دیگر نیز بگراید و هیچ طرفی را انتخاب نکند و بنابر هـر دو تقریر اساس جمیع قوانین علمی خراب خواهد شد زیرا قانون علمی یعنی انتخاب و گرایش ←

توضیح اینکه ما اگر یك برهان ریاضی را مثلا با نتیجه‌اش در نظر گرفته و مورد بررسی قرار دهیم و با تأمل کافی چشم را با برهان پر کرده و بسوی نتیجه نگاه کنیم و بالعکس نتیجه را بدست ادراك سپرده و ببرهان مراجعه نمائیم درین حرکت فکری با دو پیش‌آمد تازه مواجه خواهیم شد. یکی اینکه اگر مواد برهان مفروض را با مواد برهان دیگری عوض کنیم مثلا قضایای مستعمله در یك برهان طبیعی را با قضایای مستعمله در یك برهان ریاضی عوض‌کنیم مشروط براینکه شکل‌وترتیب محفوظ بماند خواهیم‌دید نتیجه روابط خود را با برهان قطع کرده و سقوط کرد. دیگر اینکه اگر جای مقدمات برهان و ترتیب آنها را بهم زنیم خواهیم

← ذهن بیك‌طرف بالخصوص و اگر اصلا گرایشی در کار نباشد (شك) یا گرایش دو طرفی باشد قانون علمی برای ذهن معنا ندارد مثلا روی اصول هندسه اقلیدسی ذهن این مسئله را که سه‌زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است بعنوان یك قانون علمی پذیرفته و این یك قضیه موجبه است که ذهن بحکم برهان ریاضی و اصل امتناع تناقض باو گرائیده است و از نقیض وی که سه زاویه مثلث مساوی نیست با دو قائمه اعراض کرده است حالا اگر فرض کنیم که اصل امتناع تناقض را از فکر بیرون بکشیم و قهراً ذهن جزم و گرایش پیدا نکند (بنابر تقریر اول) دیگر این اصل برای ذهن قانون علمی نخواهد بود و یا اینکه در عین جزم و گرایش بوی به نقیض وی هم گرایش پیدا کند (بنابر تقریر دوم) این مسئله و نقیض این مسئله هردو برای ذهن علی‌السویه است و همانطوریکه ممکنست این مسئله قانون علمی باشد میتوانیم نقیض او را قانون علمی بدانیم و علی‌ای‌حال از قانون علمی‌بودن‌که معنایش انتخاب یکطرفی ذهن است بیرون خواهد رفت.

اصل‌امتناع تناقض تکیه‌گاه تمام احکام‌بدیهی ونظری ذهن است **صدرالمتالهین** در مقام تمثیل میگوید نسبت اصل امتناع تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان ذات واجب‌الوجود با سایر موجودات دارد یعنی معیت و قیومیت است که «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها» حقیقت هم‌همین است. زیرا اگر این اصل را که «زیربناء» حقیقی تمام اصول فکری است از فکر بشر بیرون بکشیم جز شك مطلق و تصورهای درهم وبرهم و عاری از تصدیق یا تصدیقهای درهم و برهم و عاری از انتخاب چیزی باقی نمیماند. و حقاً باید نام «اصل‌الاصول» بوی داده شود.

اصل امتناع تناقض مورد قبول تمام اذهان بشری است و واقعاً نمیتوان‌انسانی را پیدا کرد که در حاق ذهن خود منکر این اصل باشد یعنی ممکنست انسانی پیدا شود که بواسطه عروض شبهات از این حکم فطری ذهن خود غفلت کند و یا وجود آنرا انکار کند ولی ممکن نیست که انسانی پیدا شود که واقعاً در ذهن خود این حکم را نداشته باشد. دانشمندان جهان از قدیم و جدید ــ تجربی و تعقلی ــ وجودچنین اصلی را در فکر بشر منکر نشده‌اند. از دانشمندان قدیم کسانی که در صدد انکار این اصل برآمده‌اند **سوفسطائیان** هستند و از دانشمندان جدید طرفداران منطق‌دیالکتیك ←

دید نتیجه اختلال پیدا نمود.

از این بیان نتیجه گرفته میشود:

۱ــ چنانکه مواد تصدیقات منتجه (مقدمات) در حصول نتیجه مؤثر هستند همچنین هیئت و ترتیب مقدمات در نتیجه تأثیر دارند.

۲ــ چنانکه مواد قضایا یعنی قضیه بی‌تألیف بدیهی دارنـد همچنان هیئت و تألیف از جهت دخالت در نتیجه یا خود بدیهی‌است یا منتهی ببدیهی (تفصیل این مطلب را از بحث قیاسات نظری و بدیهی منطق باید بدست آورد).

همانطوریکه ازین بیان روشن است توقفی که نظری ببدیهی پیدا میکند یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخل بتوقف حکم بیك حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شده که همه قضایا بقضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متـوقف میباشد مراد از وی توقف علم و حکم است نه توقف مادی وصوری.

اشکال

دانشمندان مادیت تحولی[۲۵] میگویند همه این نظریات گذشته

← منکر این اصل شده‌اند.

پیروان ماتریالیسم دیالکتیك سعی دارند که بعضی دیگر از قدماء یونان را که قائل بحرکت در طبیعت شده‌اند و یا آنکه فلسفه خویش را روی اصل مبارزه‌اضداد در طبیعت تأسیس کرده‌اند منکر اصل امتناع تناقض در فکر جلوه‌بدهند و از اینجهت است که هراکلیت (Heraclite) (هرقلیطوس) فیلسوف اقدم یونان را احیاناً منکر اصل امتناع تناقض در فکر معرفی میکنند ولی حقیقت اینست که قبل از هگل (Hegel) که بانی دیالکتیك جدید است باستثناء سوفسطائیان کس دیگر یا دسته دیگر رسما منکر این اصل فکری نشده است. خود هگل نیز متوجه شده است که آنچه او میگوید ربطی باصل امتناع تناقض ندارد ولی مادیین روی علل خاصی جداً بمخالفت با این اصل برخاسته‌اند. مادیین در منطق و فلسفه خویش به‌این‌بستهائی میرسند که جز با انکار این اصل بدیهی راه فراری ندارند. ما در پاورقی‌های مقاله ۴ ببعضی از این بن‌بستها اشاره کردیم و عنقریب توضیح بیشتری در اطراف مطلب خواهیم داد.

۲۵ــ فلسفه مادی جدیدی کـه بنام ماتریالیسم دیالکتیك خـوانده میشود و دوشخصیت معروف‌بنام‌کارل‌مارکس (Karl Marx) و**فردریك‌انگلس** (Frederic Engels) بانیان اصلی آن بشمار میروند دارای یك تئوری فلسفی و یك روش منطقی است تئوری فلسفی وی **ماتریالیستی** است که وجود را مساوی با ماده میداند و وجود ماوراء مادی را منکر است و روش منطقی وی شیوه و روش خاصی است که درطرز ←

که از بیان سابق نتیجه گرفته شده و اساس منطق جامد را می‌چیند منطق خود را روی سه اصل زیرین استوار مینماید:

۱ــ اصل عینیت یعنی هرچیز خودش عین خودش میباشد.

۲ــ اصل ثبات یعنی هر شیء در لحظه دومی همان است که در لحظه اولی بود.

۳ــ اصل امتناع اجتماع ضدین یعنی وجود و عدم یکجاگرد نمیآیند.

(اجتماع نقیضین را که اجتماع صدق و کذب یا اجتماع سلب و ایجاب از یکجهت حقیقی بوده باشد تبدیل بمتناقضین سپس تبدیل بضدین کرده‌اند و معنی وجود و عدم را از معنی ایجاب و سلب توسعه داده و بمورد قوه و فعل شامل گرفته و سپس این‌تعبیر

← تحقیق و راه‌یافتن بمعرفت طبیعت پیش گرفته و معتقد است که تنها با این روش و این طرز تحقیق است که میتوان طبیعت را شناخت و بآن معرفت حقیقی حاصل‌کرد. این روش تحقیق که همان روش دیالکتیکی مارکسیستی است عبارت است از طرز تفکر مبتنی برچند اصل از اصول کلی که حاکم برطبیعت است و بعقیده آنان یگانه طرز تفکر و شیوه مطالعه‌ای‌که طبیعت واجزاء طبیعت را آنطورکه هست میشناساند همانا مطالعه‌ای است‌که طبق این اصول صورت بگیرد. این اصول از اینقرار است:

الف ــ ماهیت هرچیزی عبارت است از رابطه‌آنچیز باسایر اجزاء طبیعت هیچ چیز وهیچ‌جزئی از اجزاء طبیعت بخودی خود قابل شناسائی نیست و بنابراین اگر موجودی از موجودات طبیعت را بخواهیم مطالعه کنیم باید مجموع ارتباطات وی‌را با سایر اشیاء بدست آوریم و آنرا در تحت تأثیر محیط مخصوصی که خواه ناخواه ماهیت او را تحت نفوذ گـرفته است مطـالعه کنیم. **استالین** در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی میگوید: «متـد دیالکتیک معتقد است که هیچگونه پدیده‌ای در طبیعت منفرداً و بدون درنظرگرفتن روابط آن بـا سایـر پدیده‌های محیطش نمیتواند مفهوم واقع شود زیرا پدیده‌ها در هررشته از طبیعت که تصور کنیم وقتی خارج از شرایط محیط درنظرگرفته شوند به‌امری بی‌معنی تبدیل خواهد شد.»

این اصل بعنوان اصل تبعیت جزء از کل و یا اصل تأثیر متقابل ویا اصل پیوستگی عمومی اشیاء خوانده میشود.

ب ــ همه چیز دائماً در تغییر و حرکت و شدن است. سکون وجود ندارد و فکر نیز که از خواص طبیعت است تابع همین قانون تغییر و حرکت است **انگلس** میگوید «دنیا را نباید بصورت مخلوطی از اشیاء ثابت و تمام شده تصور نمود بلکه دنیا عبارت است از مخلوطی از سیرهای تحولی که در آن موجوداتی که ظاهراً ثابت میباشد و همچنین انعکاس این موجودات در ضمیر انسان که همان افکار باشد دائماً در حال سیر تحولی و انهدام میباشند» این اصل معمولا اصل تغییر یا اصل حرکت یا اصل تکامل خوانده میشود.

ج ــ تغییر و حرکت همواره بحالت یکنواخت نیست لحظاتی فرا میرسد که←

و تفسیر را نموده‌اند).

ولی پس از اینکه علم امروزه با پیشرفت شگرف و تازه خود قانون تحول و تکامل عمومی را سر و صورت داده و سازمان تز و آنتی‌تز و سنتز (بودن ــ نبودن ــ شدن) را تأسیس نمـود دیگر تکیه‌گاهی برای سه‌اصل نامبردهٔ متافیزیك و منطق‌وی نمانده و از ارزش دیرین خود افتاده‌اند زیرا بموجب سازمـان نامبرده هـر موجودی واقعیت بود و هستی خود را دارا است که حافظ وضع فعلی او میباشد و چون در تبدل است نبود و نیستی خود را همراه خود داشته و میپرورد و از مجموع این هستی و نیستی و بود و نبود موجود دیگر پیدا میشود و در عین حال که مراتب سه‌گانه (بود و نبود و شد) بسه مرحله مترتب این موجود متعلق میباشد از مرحله

ــ این تغییرات تدریجی حالت شدید و انقلابی بخود میگیرد و منجر به‌تغییر در کیفیت میشود. استالین میگوید «دیالکتیك برخلاف متافیزیك سیر تکاملی را یك جریان ساده نشو و نما که در آن تغییرات کمی منجر به تغییرات کیفی نشود نمیداند بلکه تکامل را از تغییرات کم‌اهمیت و پنهانی کمی میداند که بتغییرات کیفی آشکار و اساسی منتهی میگردد». این اصل معمولا بنام اصل جهش خوانده میشود.

د ــ حرکت تکاملی اشیاء در نتیجه تناقضات و تضادهائی که در داخل اشیاء وجود دارد صورت میگیرد. استالین میگوید «متد دیالکتیك بر آنست که جریان تکامل پست بمـالی نتیجه تکامل و توسعه هم‌آهنگ پدیده‌ها نبوده بلکه برعکس در الـر بروز تضادهای داخلی اشیاء و پدیده‌ها و در طی یك «مبارزه» بین تمایلات متضاد که براساس آن تضادها قرار گرفته است انجام میگیرد.»

ژرژ پولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه میگوید «نه تنها امور بیکدیگر تبدیل میشوند بلکه هیچ امری بتنهائی و همانکه هست نمیماند و عبارت از چیزی خواهد بود که شامل ضد خودش نیز هست و هر چیز آبستن ضد خود میباشد امور عالم در عین حال هم خود و هم ضد خود میباشند... تغییر و تحول امور از آنجهت است که دارای تضاد میباشند و تحول از آنجهت دست میدهد که هیچ چیز با خودش سازگار نیست تخمی که در زیر مرغ است در داخل خود دو قوه دارد یکی آنکه میخواهد تخم را بحالت خود نگهدارد دیگری آنکه میخواهد تخم را تبدیل بجوجه کند از اینرو تخم با خودش سازگار نیست... چیزیکه از نفی مشتق میشود حالت اثبات پیدا میکند. جوجه اثباتی است که از نفی تخم خارج میشود این یکی از مراحل تکامل است مرغ از تغییر جوجه بوجود میآید و در خلال این تحول بین قوائیکه میخواهند جوجه را بهمین حال نگهدارند و قوائیکه میخواهند جوجه را بمرغ تبدیل کنند کشمکش است. مرغ نفی جوجه است و جوجه بنوبه خود محصول نفی تخم میباشد. پس مرغ نفی در نفی است و این شیوه عمومی دیالکتیکی است:

۱ــ اثبات که تز نام دارد (حکم)

۲ــ نفی ــ آنتی تز (ضد حکم)

۳ــ نفی در نفی ــ سنتز

دوم وی (نبود) نیز شروع کرده و منطبق میشوند یعنی «نبـود» «بود» و «شد» «نبود» میشود و یك وجود بعدی که از «شد» بواسطه تبدل بوجود آمده «شد» میشود و بهمین قیاس...

با این ترتیب دیگر موردی برای اصل ثبات و عینیت و امتناع اجتماع ضدین نمیماند. دانشمندان مادی با اتکاء باین نظریه پس ازین بیان اجمالی بیکی یکی از بدیهیات و همچنین بنظریاتی که در ابواب مختلفه منطق اثبات شده حمله نموده و بی‌ارزشی آنها را با بیانهائی که ازین بیان سرچشمه میگیرند ابطال نموده مثـلا در مورد حد میگوید حد که منطق متافیزیك میگوید کـه مجموعه اجزای ماهیت شیء، معرف او است وقتی میتواند درست بوده‌باشد که شیء ماهیتی جدا از دیگر ماهیات داشته باشد و حال آنکه چنین

این اصل معمولا بنام اصل تضاد یا اصل مبارزه اضداد خوانده میشود.

همانطوری که گفته شد تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیك براساس مادیت و نفی وجود ماوراء مادی قرار دارد و طرز تفکر منطقی وی براساس اصول چهارگانه فوق میباشد. ما در این مقاله که افکار و ادراکات و کیفیت پیدایش تکثر در ادراکات را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌ایم از موضوع بحث خارج نشده وارد انتقاد تئوری ماتریالیستی و بحث در اطراف اصول چهارگانه دیالکتیك نمیشویم آنچه مربوط به تئوری کلی فلسفی است بطور مشروح در مقاله ۱۴ و آنچه مربوط بتوجیه قوانین کلی و اصول عمومی حاکم بر طبیعت است در مقاله ۱۰ بیان خواهیم کرد. هر یك از اصول چهارگانه دیالکتیك کم و بیش از قدیم و جدید در مقام توجیه قوانین عمومی‌طبیعت طرفدارانی داشته و دارد وبعضی از آن اصول با قطع نظر از نقطه‌های ضعفی که در منطق مادیین است قابل قبول است و ما مفصلا در مقاله ۱۰ در این خصوص گفتگو خواهیم کرد. آنچه مربوط به‌این مقاله است که در متن بیان شده عقاید و نظریاتی است‌که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك روی اصول چهارگانه فوق و روی تئوری ماتریالیستی خود درباره «ادراکات» و «افکار» اظهار داشته‌اند. در اینجا است که منطق مادیین یك منظره عجیب‌و وضع مخصوص به‌خودی پیدا میکند. اصول کلی آن عقائد از اینقرار است:

الف ــ هیچ چیز خودش خودش نیست هر چیز خودش غیر خودش است اگر بگوئیم «الف الف است و غیر الف نیست» غلط است زیرا اینطرز فکر یکی از آنجا سرچشمه میگیرد که اشیاء را از یکدیگر جدا و بی‌رابطه فرض کنیم ولی مطابق اصل اول دیالکتیك هیچ چیزی (نه در خارج و نه در فکر) ماهیتی جدا از ماهیت سایر اشیاء ندارد ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات متقابل آن شـئ است با سایر اشیاء و یکی از آنجا که برای اشیاء ماهیتی ثابت (چه در فکر و چه در خارج) فرض کنیم. ژرژ پولیتسر میگوید «یکسان بودن بمعنای یکجور ماندن و تغییر شکل ندادن است اکنون باید دید که از این خاصیت متافیزیك (اصل یکسان‌بودن) چه نتایج عملی بدست میآید. وقتی بهتر دیدیم که موجودات را لایتغیر بشمریم خواهیم گفت زندگی زندگی و مرگ هم مرگ».

نیست. وقتی میتواند درست بوده باشد که ماهیت شیء در یکحال ثابت بماند و حال آنکه چنین نیست وقتی میتواند درست بوده باشد که شیء ضد خود را نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست.

و مثلا در مورد شکل اول قیاس اقترانی میگوید: در مثال معروف هر انسان حیوان است و هر حیوان حساس است پس هر انسان حساس است ــ وقتی این شکل این نتیجه را داده و انسان حساس خواهد بود که: انسان ماهیتی جدا از دیگر ماهیات داشته باشد و انسان انسان بماند و غیر انسان نباشد ــ و حال آنکه اینجور نیست و در غیر این دو مورد نیز نظیر این اشکالات را کرده‌اند و چنانکه روشن است همه‌آنها از تقریر سه‌اصل نامبرده که دیالکتیك نفی مینماید سرچشمه میگیرند.

→ آنچه متافیزیك قائل است در مورد یکسان بودن و در مورد اینکه هر چیزی خودش فقط خودش است در مورد مفاهیم و تصورات ذهنی است نه در مورد اعیان خارجی. متافیزیك میگوید هرمفهومی در ذهن «منزل» از مفهوم دیگری است و تصور هر چیز غیر از تصور دیگری است. تصور زندگی غیر از تصور مرگ و تصور سفیدی غیر از تصور جسم و...

این خاصیت از برای تصورات از آنجا حاصل میشود که تصورات خاصیت مادی ندارد و اگر تصورات مادی بودند تصور هر چیز با تصور هر چیز دیگر یکی میشد یعنی واقعاً از هیچ چیزی تصور تشخیص‌دهنده‌ای نداشتیم. مادیین روی اصل قانون عمومی حرکت که افکار را مشمول آن میدانند و اصل اینکه ادراکات نیز تحت تأثیر محیط تغییر ماهیت میدهند چاره‌ای ندارند که این اصل متافیزیك را انکار کنند.

این اصل را که مادیین منکر آن در فکر هستند بنام اصل «عینیت» یا اصل هویت (Identute) خوانده میشود و یکی از اصول و پایه‌های اولیه فکر بشر است. روان‌شناسی جدید نیز وجود این اصل فکری را تصدیق کرده است. این اصل نسبت بتصورات ذهنی همان‌مقامی را داردکه اصل امتناع تناقض در تصدیقات. همانطوری که اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ حکمی نسبت بهیچ قضیه‌ای استقرار پیدا نخواهد کرد همچنین اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ تصوری نسبت بهیچ چیز نخواهیم داشت زیرا لازم میآید که در فکر ما تصور هر چیزی عین تصور همه چیز بوده باشد.

اصل تبعیت جزء از کل یا اصل تأثیر و رابطه متقابل در طبیعت مورد قبول دانشمندان است و باقرار و اعتراف خود مادیین اولین‌بار این اصل از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد لکن آنچه الان هم مورد قبول دانشمندان است نه باینمعنی است که ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات آن شیء است با سایر اشیاء و بالخصوص این اصل آن نتیجه بی‌معنی را درمورد تصورات و افکار نمیدهد. خود مادیین نیز بالفطره اصل عینیت را در افکار و تصورات قبول دارند زیرا آنان میگویند: هر پدیده‌ای مجموع روابط و مناسبات خودش است با سایر پدیده‌های مجاورش ــ پس آنان نیز قبول دارند که هر پدیده‌ای‌که در صدد تحقیق روابط و مناسبات آن باشند در فکر ←

پاسخ

ما اکنون بگفتگوی اساسی در اطراف سازمان «تز ـ آنتی‌تز ـ سنتز» نمیپردازیم و شرح کامل اجزای این نظریه تازه را بمقاله‌ای که بخواست خدای یگانه بعنوان قوه و فعل خواهیم نگاشت موکول می‌نمائیم.

ما در آنجا با روشن ساختن معنای حرکت عمومی روشن خواهیم ساخت که این مسئله عیناً مضمون همان تفسیری است که فلاسفه دیرگاهی است متعرض شده و حقیقت مطلق حرکت را تقریر کرده‌اند «کمال اول بالقوه چیزی که بالقوه است» یا «اتحاد قوه و فعل در حرکت» و فرقی که میان این دو تقریر و تفسیر است اینست که فلاسفه مادیت تحولی یك مطلب پخته را

← «خودی» دارد که شخص تحقیق‌کننده بدنبال تعیین روابط و مناسبات همان خود پدیده است (نه غیرآن) با سایر پدیده‌ها. مادیین نیز بالفطره اعتراف دارند که فکر در هر چیز عین فکر درباره همه چیز نیست و تحقیق علمی درباره هر پدیده عین تحقیق علمی درباره سایر پدیده‌ها نیست و این خود، اعتراف باصل «عینیت» است و همانطوریکه در متن بیان شده **عینیت بطوری لزوم عمومی با مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه مستلزم اثبات عینیت است.** زیرا هرگاه شخص در صدد انکار عینیت برآید همان عین عینیت و خوداورامیخواهد نفی کند نه چیز دیگر را پس در فکر آنکسیکه در صدد انکار اصل عینیت برمیآید مفهوم عینیت همان مفهوم عینیت است نه چیز دیگر.

انگلس در کتاب لودویك فویرباخ (Leudwick Feuerbach) دیالکتیك را تعریف میکند و میگوید که آن عبارت است از «علم قوانین حرکت چه در جهان خارجی چه در اندیشه انسانی» آیا در فکر انگلس دیالکتیك دیالکتیك است یاچیز دیگر؟ آیاآنگاه که در صدد تعریف دیالکتیك است دیالکتیك در فکر وی مثلا متافیزیك است وهزارها چیز دیگر یا آنکه در فکر وی دیالکتیك فقط دیالکتیك است؟

ب ـ روی قانون عمومی حرکت و تغییر، تمام افکار واحکام ذهنی نیز در جریان و تغییرند وهیچ فکر ارزش دائمی ندارد و لهذا حقیقت موقت است و هیچ فکری از افکار حقیقی صحت مطلق و دائم ندارد. **انگلس** در کتاب لودویك فویرباخ میگوید «باین ترتیب انسان برای همیشه از خواستن راه‌حلهای قطعی و حقایق دائمی خودداری میکند و متوجه جنبه محدود هر نوع معلوماتی میباشد که این معلومات تابع شرایطی میباشد که در آن شرایط حاصل شده است».

در مقاله ۳ اثبات شد که افکار و ادراکات خصائص عمومی ماده را ندارند و در مقدمه و پاورقی مقاله ۴ راجع باینجهت که آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟ و آیا حقیقت متحول و متکامل است؟ بحد کافی استدلال شد (رجوع شود) در اینجا همینقدر میگوئیم که آیا تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیك و اصول منطقی آن حقایقند یا نه واگر حقایقند آیا حقایق دائمی هستند و جهان هستی و قوانین طبیعت را برای همیشه توجیه میکنند یا نه؟ اگر اصلا حقیقت نیستند پس مادیین ←

با بیان خام و نارس و نارسائی تقریر نموده‌اند.

آری داستان دراز «تز ــ آنتی‌تز ــ سنتز» همان یك جمله کوتاه «اتحاد قوه و فعل در حرکت» میباشد. و راههای دور و درازی‌که فلاسفه‌مادی در این وادی پیموده‌و ارمغانهای تروتازه و تازه‌تری که در هر بازگشت بهمراه خودشان آورده و در پرده‌های مختلف در معرض نمایش گذاشته‌اند بطور شگفت‌آور باندازه‌ای با همدیگر ضد و نقیض هستند که در حقیقت نظامی از بی‌نظامی تشکیل داده‌اند.

همین اندازه که از رشته سخن ویژه این مقاله دور نشویم به‌نتیجه منطقی این سخن پرداخته و در موضوع سه اصل نامبرده (عینیت ــ ثبات ــ استحاله اجتماع ضدین) که دیالکتیك نفی

← چه ادعائی دارند؟ واگر حقیقت‌اند آیا موقت‌اند وارزش موقت دارند و روی قانون تکامل و «مثلث» تز و آنتی‌تز و سنتز تبدیل بضد خود شده یا میشوند پس اینهمه جار و جنجال و هو یعنی چه و چرا لنین میگوید «نمیتوان هیچیك از قسمتهای اصلی فلسفه مارکسیسم را که کاملا با فولاد ساخته شده تغییر داد» و اگر این تئوری فلسفی و آن اصول منطقی حقایق دائمی هستند پس این نظریه که هرحقیقتی موقت است غلط است.

بعلاوه خود این حکم که هر حقیقتی موقت است آیا حقیقت است یا نیست اگر حقیقت است آیا موقت است یا دائمی؟ اگر دائمی است پس تمام حقیقتها موقت نیستند و مورد استثناء پیدا شد و اگر موقت است پس بطورکلی و مطلق و دائمی نمیتوان گفت تمام حقیقتها موقت است. اساساً لازمه این نظریه فرو رفتن در شك مطلق و دم فرو بستن و خودداری از هرگونه اظهارنظر درباره هر چیزی است. حتی درباره حقایق تاریخی هم نمیتوان اظهارنظر قطعی کرد زیرا هر حقیقت تاریخی فکری است که در مغز جای دارد و مشمول قانون تغییر و تبدیل است و مثلا این فکر که انقلاب اکتبر در ۱۹۱۷ میلادی بوده برای مدت موقتی حقیقت است و بعد از چندی ارزش حقیقی خود را از دست میدهد. اساساً روی نظریه تغییر فکرحتی حقیقت موقت هم معنی ندارد یعنی هیچ فکر برای یك مدت موقت نیز نمیتواند باقی بماند زیرا جریان و تغییر و حرکت لاینقطع است و هیچ چیز در لحظه دوم آن نیست که در لحظه اول بوده.

حقیقت اینست که اگر برای فکر و ادراکات وجود متغیر و گذران و سیال قائل شویم ناچار باید امکان علم را منکر شویم و همه چیز را مجهول بدانیم و همان طوریکه در متن بیان شده باید گفت **همه چیز مجهول است و حتی خود این قضیه که همه چیز مجهول است نیز مجهول است.**

از اینجهت است که حکما از دیر زمان دریافته‌اند که نحوه وجود ادراکات غیر از نحوه وجود حرکت و تغییر است. ما در پاورقی‌های همین مقاله گفتیم که وجود مادی شامل مکان و متغیر در زمان خودش از خودش پنهان و محتجب است و ما که اشیاء مکانی و زمانی همه را در جای خود ودر مرتبه خود ←

میکند نکاتی را که در مقاله‌های گذشته نیز روشن شده یادآوری میکنیم.

اولا انتفاء عینیت که دانشمند مادی میگوید درست است ولی این سخن را در مورد ماده خارجی و ترکیبات وی میتوان گفت نه در مورد علم و ادراك زیرا ما در مقاله ۳ (علم و ادراك) بثبوت رسانیدیم که علم و ادراك خاصهٔ تحول مادی را ندارند و هـر صورت ادراکی از هر صورت ادراکی دیگر کاملا جدا میباشد و غریزه دانش و اندیشه سازی ما خود گواه این نظر است و البته دانشمند دیالکتیك نیز همین غریزه انسانی را دارا است وهیچگاه وجدان درالك وی حاضر بپذیرفتن حقیقت سخن خودش نیست زیرا در همین بیان و تخاطب دلش میخواهد که عین مقصد خود را بما

←درك میکنیم از آنجهت است که ادراکات ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و حتی خود حرکت را که هیچ جزء مفروضی از آن با جزء مفروض دیگر در زمان مجتمع نیستند از آنجهت میتوانیم درك کنیم که فکر ما میتواند در ظرف خود بهجزء متقدم و جزء متأخر ــ جزء گذشته و جزء رونده احاطه پیداکند وهمه را همانطور که هستند در جای خود و در مرتبه خود در ظرف خویش بگنجاند و اگر فرضاً افکار و ادراکات نیز وجود جمعی و احاطی نمیداشتند ادراك میسر نبود.

از یك اشتباه جلوگیری میکنیم. ما نمیخواهیم مانند بعضی از فلاسفه اروپا ادعا کنیم که ادراك کردن مستلزم ساکن فرض کردن اشیاء است بلکه برعکس نظریهٔ ما اینست که ادراك و مطالعه حرکت و تغییر واقعی اشیاء از آنجهت برای ذهن میسر است که خود ذهن دارای وجهه ثابت و جمعی و احاطی است.

ج ــ بین وجود و عدم و نفی و اثبات اختلافی نیست. یك چیز ممکنست موجود باشد و در عین حال معدوم باشد. یك قضیه ممکنست راست باشد و در عین حال دروغ باشد بین راست و دروغ و صحیح و غلط و نفی و اثبات اختلافی نیست. ژرژ پولیتسر میگوید «در نظر متافیزیسین موجودات و انعکاس آنها در مغز و ادراکات مسائل جداگانه‌ای هستند که بایستی تك تك و پشت‌سرهم بطرز ثابت و منجمد و جدا از تغییرات مورد مطالعه قرار گیرند و آنتی‌تز «ضدحکم» را بلاواسطه و جدا از حکم میداند یا میگوید بله، بله، یا میگوید نه، نه، و غیر از آن عقیده‌ای جایز نیست بتصور او از بودن و نبودن یکی را باید انتخاب کرد...»

انگلس در کتاب لودویك فویرباخ میگوید «همچنین انسان دیگر از تناقضاتیکه بموجب علوم ماوراءالطبیعهٔ قدیم ثابت و تغییرناپذیر قلمداد شده بود از قبیل ضدیت ــ درست و نادرست ــ خیر و شر ــ یکسان و متغایر ــ حتمی و اتفاقی و غیره واهمه‌ای ندارد میدانیم که این تناقضات دارای ارزشی نسبی است و آنچه امروز درست تلقی میشود جنبه نادرست و مستتری دارد که بعدها ظاهر خواهد شد و آنچه که امروز نادرست تلقی میشود جنبه درستی هم دارد که در اثر آن در قدیم درست تلقی میشد. آنچه که ما واجب‌الوقوع میدانیم مرکب از وقایع کاملا اتفاقی است و آنچه را که ما اتفاقی میدانیم فقط ظاهری است که در زیر آن وجوب و لزوم←

(مخاطب خود) برساند نه‌غیر او را، دلش میخواهد که ماعین‌مقصد او را بپذیریم نه غیر او را، وجدانش گـواه است کـه مطلبی را که امروز تقریر میکند همان است که دیروز فهمیده و همان‌است که پریروز جزء مجهولات بود. عینیت بطوری لزوم عمومی بـا مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه اثبـات عینیت است (تأمل شود) و ثانیاً ثبات را که دیالکتیك نفی میکند چنانکه در عینیت گفته شد در ماده درست میبـاشد نـه در صورت علمیـه تصوری یا تصدیقی.

راستی اینان در قضایای سپری شده تاریخی و در بیوگرافی گذشتگان و پیشینیان چه میپندارند؟ آیا همه‌چیز بـرای انسان مجهول است؟ حتی خود این قضیه نیز مجهول است؟. آیا همـه

← پنهان شده است».

فلسفه مادی جدید چون در طبیعت قائل باصل مبارزه اضداد و تبدیل شـیء بضد خود است و از طرفی هم افکار را صرفاً مادی میداند و از طرف دیگر بین تضاد و بین تناقض و ایجاب و سلب فرق نگذاشته اصل امتناع تناقض را در افکار منکر میشود و البته گرفتاری در یك بن‌بست‌هائی (رجوع شود بجلد اول صفحات ۱۵۷ ـ ۱۵۸) نیز کمك کرده است تا این فلسفه خود را مجبور دیده است که یکباره این اصل مسلم فکری را انکار کند و مدعی شود مانعی نیست که یك چیز هم راست باشد و هم دروغ هم صحیح باشد و هم غلط.

ما قبلا توضیح دادیم که با صرفنظر کردن از اصل امتناع تناقض اساس تمام علوم واژگون خواهد شد. همانطوریکه گفتیم قانون علمی برای ذهن بشر یعنی گرایش ذهن بیك قضیه خاص و اعراض از طرف مقابلش. خود شما که در فکـر خود یك تئوری فلسفی را پذیرفته‌اید و ادعا میکنید وجود مساوی است با ماده لابد در ذهن خود باینقضیه گرایش پیدا کرده‌اید و از مقابل اینقضیه که وجود مساوی نیست با ماده اعراض کرده‌اید و همچنین هریك از اصول چهارگانه دیالکتیك راکه پذیرفته‌اید ناچار از نقطه مقابل این اصول اعراض کرده‌اید پس شما هم در مورد تئوری فلسفی و اصول منطقی خود گفته‌اید بله، بله، و نسبت به‌تئوری فلسفی و اصول منطقی متافیزیك گفته‌اید نه، نه.

از علوم مثال میآوریم. ما در ریاضیات زحمت میکشیم و برهانی بـرای یك مسئله اقامه میکنیم و نتیجه‌ای اثبات میکنیم و ناچار ذهن آن نتیجه را میپذیرد و از نقطه مقابل آن نتیجه اعراض میکند زیرا آن نتیجه را با نقطه مقابلش قابل جمع نمیداند همانطوریکه در متن بیان شده **چگونه متصور است که در مـورد نظریه‌ای برهانی اقامه شده و نتیجه‌ای را اثبات نماید و در عین حال تکذیب نتیجه ببرهان صدمه نزند.**

این بود سه اصل اساسی از اصولی که ماتریالیسم دیالکتیك در مورد افکار و ادراکات دارد و این سه اصل درست نقطه بمقابل سه اصلی است که سایر سیستمهای فلسفی و بالخصوص متافیزیك دارد. متافیزیك در مـورد افکـار قائل بسه اصل: ←

چیز در ادراک انسان نسبی و متغیر است حتی خود این چیز؟ شاید ما باروش متافیزیك فکر میکنیم و سخن اینانرا نمی‌فهمیم؟ (چنانکه میگویند) ولی در این فرض آیا فکرهائی دارای عینیت و ثبات پیدا نشد؟ و آیا در این صورت یکدسته فکر دارای عینیت و ثبات و یك دسته فاقد وصف عینیت و ثبات پیدا خواهد شد؟! یعنی فکر میتواند هم با اوصاف ماده و هم بی‌آنها موجود شود؟!!

یعنی فکر که همیشه مادی است گاهی مادی است وگاهی مادی نیست (و این تناقض محال است ولی این دانشمندان اجتماع متناقضین را صریحا جایز میدانند!!).

و ثالثاً اجتماع نقیضین (که غالباً در دیالکتیك باجتماع‌ضدین تعبیر میشود) هم در ماده و هم در ادراك محال است و بطوری روشن میباشد که اگر در هر قضیه بدیهی شك نمائیم (چنانکه گفتیم که حصول علم در هر بدیهی متوقف بقضیه استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین میباشد و با فرض نبودن این قضیه علم مستقر نمیشود) در حکم نقیضین نمیشود شك و تردید نمود و غریزه فطری انسان و من‌جمله خود دانشمند مادی تحولی نیز بطلان این حکم را نمیپذیرد و این همه تکاپو که دیالکتیك در نفی این حکم میکند و مثالهای بسیار که در راه اثبات حقانیت دعوای خود میاورد و تعبیرات مختلف (مثل وجود و عدم و بالقوه و بالفعل و تز و آنتی‌تز و ضدان و متغایران و متنافیان) که مینماید همه‌آنها گواه براین است که خلط کرده و چیزی دیگر بجای نقیضین گرفته و از محل کلام بیرون افتاده و بهدف دیگری تیراندازی

← عینیت ـ ثبات ـ امتناع تناقض است و خواننده محترم متوجه شد که امکان علم موقوف باین سه اصل است که متافیزیك قائل است و با فرض انکار هریك از این سه اصل حصول علم غیر میسر است.

آشنایان بفلسفه و تاریخ فلسفه آگاهند که سوفسطائی‌گری جز انکار امکان علم چیزی نیست. سوفسطائیان قدیم برای خراب‌کردن امکان علم تنها بانکار اصل امتناع تناقض قناعت کرده‌اند ولی مادیین دو مطلب دیگر اضافه کردند که هریك از آن دو نیز اگر مورد قبول واقع شود کافی است در نفی امکان علم. و عجب اینست که این آقایان درعین‌حال تئوری فلسفی و اصول منطقی دارند و مدعی جزم درباره آنها هستند و حال‌آنکه سوفسطائیان متوجه شده بودند که با انکار اصل امتناع تناقض ازهرگونه تئوری فلسفی و اصول جزمی منطقی باید چشم بپوشند!! عجبتر آنکه این آقایان خود را حامی و طرفدار علم معرفی میکنند!!!

مینماید وگرنه هیچگاه حاضر نیست که یك حکم صددرصد راست و هم صد درصد دروغ بوده و هم راست نباشد و هم دروغ نباشد.

آری دانشمندان دیالکتیك میگویند روش فکر متافیزیك که فکر مطلق است این گرفتاری را پیش می‌آورد و روش فکری دیالکتیك نسبیت است و خارج ماده نیز باوی موافق میباشد و در خارج ماده اثبات مطلق و نفی مطلق نداریم پس هر اثباتی که در خارج است با نفی قابل جمع است.

ولی ما میگوئیم اولا این، اعتراف بصحت حکم نقیضین‌است حتی در خارج زیرا حکمی را که در خارج اثبات میکنند (فکرنسبی است و خارج مادی موافق میباشد) راضی نیستند دروغ درآمده و از خارج نفی شود.

ثانیاً روش فکری خود دیالکتیك نیز روش اطلاق است زیرا این دانشمندان راضی نیستند بایشان گفته شود که اینهمه رنج شما بیهوده و این استدلالتان پوچ و دروغ است پس ناچار این استدلال در اعتقادشان راست است و این یك فکر مطلقی است که در مغزشان جایگزین شده و خوشبختانه فکری است با روش دیالکتیك پس فکر با روش دیالکتیك مطلق بوده نه نسبی.

اصولا چگونه متصور است که در مورد نظریه‌ای برهانی‌اقامه شده و نتیجه‌ای اثبات نماید و بااینهمه تکذیب نتیجه ببرهان صدمه نزند.

اشکال

فرضاً همه سخنان گذشته با پایه‌های استدلالی آنها که در این مقاله‌ها (مقاله ۳ ـ ۴ ـ ۵) ذکر شده درست باشند این‌حقیقت قابل انکار و اغماض نیست که همه علوم و ادراکات یا بیشتر آنها از واقعیت ماده خارجی گرفته شده پس ماده بهر تقدیر در زایش اینها مؤثر میباشد و متصور نیست که یك موجود متحول متکامل یك پدیده ثابت غیر متغیر بوجود آورد. و از این روی از پذیرفتن تحول در علوم و ادراکات چاره و گریزی نیست و روی این اصل همه سخنان دیالکتیك در توصیف حال علوم و ادراکات و روشی که اتخاذ کرده درست خواهد بود.

پاسخ

آنچه را اصول مبرهنه گذشته اقتضا میکند اینست که بافرض مادی نبودن علوم و ادراکات از زایش طبیعی نمیتوان دم زد و طبعاً درین صورت تبعیت‌های حکمی میان ماده و ادراکات از میان برمیخیزد و آنچه بحثهای فلسفی در مورد نسبت وجودی درمیان موجودات غیر مادی نتیجه گرفته با حفظ موافقت آن در مورد ادراکات باید گفت انسان در موقع حصول یك سلسله آثار مادیانه با شرایط مخصوص، این پدیده‌های غیر مادی برایش ظهور می‌کند که با ماده مطابقت مخصوصی دارند جز اینکه ماده همیشه ناقص و متحول و آن پدیده‌های غیر مادی تام و ثابت میباشند. و اینکه ما در میان سخنان خود در مورد این پدیده‌ها نام زایش و توالد و استنتاج و تکون بزبان میآوریم در اثر محیط بحث و انس با ماده و مادیات بوده و جز تجوز و تسامح صورتی ندارد.

اشکال

آزمایشهای متوالی نشان میدهد که محیط‌زندگی انسان در افکار وی سهیم میباشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یکفرد انسانی بحسب دو زمان و بموجب اختلاف شرایط روشن و غیرقابل انکار است و همچنین ما میتوانیم با تربیتهای گوناگون در انسان و افکار گوناگون ایجاد نمائیم پس حقایق علمی مخلوق خودمان وتابع خودمان بوده ویك ثبوت غیر قابل تغییری ندارند.

پاسخ

وصف مزبور (تغییر) مخصوص بیك سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها اجزاء اجتماعی است که خودمان بوجود میآوریم و ناچار با تغییراتی که‌خودمان در اجزاء و شرایط اجتماع ایجادی خودمان میدهیم ادراکات ویژه آنها تغییر میپذیرند.

اما یك سلسله ادراکاتی که مطابق‌آنها خارج ازظرف اجتماع میباشد و بافرض وجود و عدم انسان مجتمع یا هر جانور زنده

اجتماعی بوصف تحقق و وجود موصوفند یعنی بود و نبود حیوان مدرك در واقعیت آنها مؤثر نمیباشد آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمیکنند.

توضیح کامل این مطلب ببیان مبسوط‌تری نیازمند است که در مواد علوم و ادراکات از طریقه دیگر و راه تازه‌تری بجستجو و بررسی پرداخته و علوم و ادراکات حقیقی و اعتباری را مورد بحث و کنجکاوی قرار داده و کیفیت مطابقت آنها را با خارج خود و خواص دیگرشان را روشن سازیم و از این روی ناچاریم در همین جا این مقاله را خاتمه داده و مقاله دیگری را آغاز کنیم.

مسائلی که این مقاله بثبوت آنها پرداخته بشرح زیر است:

۱ــ هر علم حصولی در مورد خود یك علم حضوری دارد.

۲ــ ما بنفس خود و قوی و افعال ادراکی خود و همچنین بنحوی بمحسوسات اولی خود علم حضوری‌داریم و هرعلم حصولی ازین علوم حضوریه سرچشمه میگیرد.

۳ــ علوم‌و ادراکات منقسم میشوند به‌تصورات وتصدیقات و تصورات منقسم میشوند بدو قسم: مبهیات و اعتباریات.

۴ــ در مورد مبهیات کنه معلوم بر ما معلوم است.

۵ــ مفاهیم اعتباریه پس از مبهیات معلومند.

۶ــ مفاهیم اعتباریه را ابتداء بانسبة و پس از آن با معنای مستقل بدست میآوریم و در همه حال حکایت آنها از خارج بالعرض میباشد.

۷ــ مقدار زیادی از تصورات بحسب حقیقت قضیه هستند و بالعکس.

۸ــ انقسام بسوی حقیقت و اعتبار چنانکه در تصور هست در تصدیق نیز هست.

۹ــ مفاهیم کثرت و انقسام دیگری از راه بساطت و ترکب دارند.

۱۰ــ مبهیات را بوسیله تحدید منطقی باید شناخت.

۱۱ــ علوم و ادراکات کثرتی دیگر بواسطه انقسام ببدیهی و نظری دارند.

۱۲ــ هر معلوم تصدیقی فرض کنیم یا خود بدیهی است یا

منتهی ببدیهی.

۱۳ــ هر معلوم نظری بواسطه تألیف بدیهیات یــا نظریات منتهی ببدیهیات یا مختلط پیدا میشود.

۱۴ــ فرق میان بدیهی و فرضیه.

۱۵ــ احتیاج نظری ببدیهی غیر از سنخ احتیاج هر قضیه به حکم نقیضین میباشد و حکم نقیضین محتاج‌الیه همه‌معلومات است.

۱۶ــ چنانکه مواد تصدیقات منتجه در نتیجه مؤثرند همچنین هیئت مقدمات.

۱۷ــ هیئت نیز مثل ماده ببدیهی و نظری منقسم است.

۱۸ــ نسبت میان معلوم خارجی و میان صورت علمی نسبت زایش نیست.

مقالهٔ ششم

ادراکات اعتباری

مقدمه

مبحثی که در اینمقاله میخواهیم وارد آن بشویم نیز از مباحث مربوط بعالم ذهن و ادراکات است. آنچه در اینمقاله مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار میگیرد قسمتی از ادراکات است که در اصطلاح این سلسله مقالات «ادراکات اعتباری» خوانده میشوند.

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است و آنچه در مقاله ۵ در بیان اقسام تصورات و اقسام تصدیقات و طرز پیدایش آنها برای ذهن گفته شد مربوط بادراکات حقیقی بود و اما ادراکات اعتباری فرضهائی است که ذهن بمنظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارد. ادراکات حقیقی را میتوان دربراهین فلسفی یا علمی ــ طبیعی یا ریاضی ــ جاداد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین‌میتوان از یك برهان فلسفی یا علمی یك ادراك حقیقی تحصیل نمود ولی درمورد اعتباریات نمیتوان چنین استفاده‌ای کرد و بعبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمیکند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییرمیکند. ادراکات حقیقی‌قابل تطور و نشوء و ارتقاء نیست و اما ادراکات اعتباری یك سیر تکاملی و نشوء و ارتقاء را طی میکنند. ادراکات حقیقی مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است.

اینجا است که با یك مطلب مهم مواجه میشویم و آن اینکه آیا واقعاً ما دوقسم ادراکات داریم یك قسم حقیقی و مطلق و ثابت و آزاد از نفوذ احتیاجات طبیعی و عوامل محیط و یك قسم فرضی و نسبی و متطور و تابع احتیاجات طبیعی و عوامل محیط؟ و اگر واقعاً اینطور است امتیاز و مشخصات این دو قسم از یکدیگر چیست؟

تمیز و تفکیك ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیك آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناك است و همین عدم تفکیك است

که بسیاری از دانشمندان را از پا درآورده است‌که بعضی اعتباریات را بحقایق قیاس کرده و با روشهای عقلانی مخصوص حقایق در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی بعکس نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات درباره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی‌نسبی ومتغیر وتابع احتیاجات طبیعی‌پنداشته‌اند.

***

در اواخر مقاله ۵ آنجا که از «اصل ثبات» سخن بمیان آمد گفتیم که ادراکات خاصیت تغییر را ندارند آنگاه در متن آنمقاله مطلبی بصورت اشکال ذکر شد و آن اینکه: «آزمایشهای متوالی‌نشان میدهد که محیط زندگی انسان در افکار وی دخیل میباشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یکفرد انسان بحسب دو زمان و بموجب اختلاف شرایط، روشن وغیر قابل انکار است و همچنین ما میتوانیم با تربیتهای گوناگون در انسان افکار گوناگونی ایجاد نمائیم. پس حقائق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یك ثبوت غیرقابل تغییری ندارند».

ایضاً در پاورقی‌های همان مقاله (مقاله ۵) آنجا که اختلاف نظر منطق تعقلی و منطق تجربی را درباب «اصول و مبادی کلی عقلی» تشریح میکردیم گفتیم که بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید پیدایش اصول و مبادی عقلی یعنی همان تصدیقاتی را که در اصطلاح منطق تعقلی «بدیهیات اولیه تصدیقیه» خوانده میشود معلول عوامل حیاتی یا اجتماعی دانسته‌اند.

نظریه این دانشمندان با نظریه منطق تعقلی در اینجهت که این اصول عقلانی مولود تجربه نیست موافق است و نظریه منطق تجربی را رد میکند ولی از لحاظ ثابت و یکنواخت بودن و تغییر نکردن این اصول با منطق تعقلی مخالف است زیرا مطابق این نظریه پیدایش این اصول همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی یا اجتماعی انسان است و با تغییر محیط طبیعی یا اجتماعی قهراً تغییر و تبدیل پیدا میکند ولی مطابق نظریه تعقلیون عقل و اصول عقلانی تابع وضع محیط نیست و با تغییر محیط تغییر نمیکند.

این نظریه متکی بمطالعات و مشاهداتی است که عده‌ای از دانشمندان در روحیه اقوام و ملل و طوایف مختلف نموده‌اند. این مطالعات این دانشمندان را باین نتیجه رسانده است که اصول عقلانی **اولا** در نزد همه مردمان یکسان نیست و **ثانیاً** وضع ثابت و یکنواختی ندارد بلکه با احتیاجات و مقتضیات زندگی آنان مرتبط است و با تغییر آن احتیاجات تغییر میکند. مطابق این نظریه تمام اصول و مبادی عقلی احکامی وضعی (اصول موضوعه) هستند که ذهن بمنظور سازگار ساختن انسان با محیط زندگانیش آن اصول را وضع کرده و با تغییر محیط زندگانی و پیدایش احتیاجات جدید؛ ذهن ناچار این اصول را ترك و اصول دیگری را که متناسب با آن احتیاجات باشد وضع خواهد نمود. علیهذا عقل و ادراکات عقلانی با

احتیاجات زندگانی و عوامل حیاتی یا اجتماعی که تولیدکننده آن احتیاجات است رابطه مخصوص دارد و آن رابطه همانا رابطه تابعیت و متبوعیت است.

برای تشریح نظریه فوق و هم برای فهم دقیق مطالبیکه در ضمن خود مقاله خواهد آمد ناچاریم بدو اصل از اصولیکه در علم‌الحیات مورد قبول اهل فن است و نظریه فوق نیز مبتنی بآن دو اصل است اشاره کنیم:

۱ـ اصل کوشش برای حیات

علماء علم‌الحیات در مطالعات خود باین نتیجه رسیده‌اند که موجود زنده در یك کوشش دائمی است. این کوشش دائمی بطرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است. هرکوشش و فعالیتی که از موجود زنده‌سرمیزند منظور ومقصودی درآن‌نهفته است و آن منظور یا جلب منفعتی از منافع و یا دفع ضرر و خطری از مضار و خطرات حیات است و بنابراین، محور تمام فعالیتهای موجود زنده ادامه حیات یا تکمیل آن است ـ این اصل یعنی اصل کوشش برای ادامه حیات یا تکمیل آن، گاهی بنام اصل کوشش بقاء خوانده میشود.

این اصل یکی از اصلهائی است که داروین در نظریه معروف خود راجع به تبدیل و تکامل انواع[1] بدان تکیه کرده است. این مقاله راجع بایـن اصل بیان مخصوصی دارد که در طی خود مقاله خواهد آمد.

۲ـ اصل انطباق با محیط

موجود زنده در کوششی که برای حیات میکند ناچار است خود را طوری‌مجهز بسازد که بتواند در محیطی‌که هست بحیات خود ادامه دهد و تردیدی نیست‌که عوامل طبیعی و شرایط ادامه حیات همیشه و همه‌جا یکسان نیست بلکه مختلف و متفاوت است. این اختلاف وتفاوت شرایط ادامه حیات قهراً موجب اختلاف وتفاوت احتیاجات حیاتی موجود زنده میشود یعنی ادامه حیات در هرمحیطی مستلزم مجهزبودن موجود زنده بوسایل و ابزارها و تجهیزات مخصوصی است کـه احتیاجات مخصوص آن محیط را رفع کند.

علماء علم‌الحیات و مخصوصاً جانورشناسان در مطالعات خـود باین نکتـه برخورده‌اند که همواره با تغییر محیط و تغییر احتیاجات در وضع تجهیزات وجودی موجود زنده تغییراتی حاصل میشود که با محیط و احتیاجات جدید متناسب است. این تغییرات وجودی گاهی خودبخود و پنهان از شعور موجود زنده وقوع پیدا میکند و گاهی آشکار یعنی‌گاهی موجود زنده از روی علم و شعور و اراده این تغییرات را ایجاد میکند و گاهی بدون آنکه خود توجه داشته باشد این تغییرات و تجهیزات پیدا میشود چنانکه مثلا اگر انسانی را بارتفاع زیاد ببرند خودبخود برعده گلبولهای

1— Transformisme

قرمز خون وی افزوده میشود تا بتوانند اکسیژن را که در آن ارتفاع، تقلیل یافته بمقدار کافی بخود جلب کنند همچنانکه در نباتات نیز کم‌وبیش این اصل حکمفرما است. این اصل بنام اصل انطباق با محیط خوانده می‌شود. بسیاری از علماء حیوان‌شناسی پیدایش اعضاء و جوارح و جهازات عجیب بدنی حیوانات را روی همین اصل توجیه کرده‌اند.

در اینکه وضع ساختمان وجودی موجود زنده متناسب با احتیاجات وی است و هم در اینکه تغییر احتیاجات موجب تغییراتی در ساختمان وجودی موجود زنده از لحاظ تجهیزات حیاتی میشود و این تغییر تجهیزات همواره متناسب با رفع نیازمندیهای حیاتی است و بطوری است که موجبات ادامه حیات را فراهم میسازد علماء حیوان‌شناسی تردیدی ندارند و از قدیم هم کم و بیش توجهی باین مطلب شده ــ ابن‌سینا در کلمات خود اشاره‌ای باین مطلب کرده است ولی در اینکه علت حقیقی این تغییرات در ساختمان وجودی موجود زنده چیست و هم در اینکه حدود این تغییرات چقدر است و موجود زنده تا چه اندازه قدرت دارد که فعالیت کرده خود را با محیط سازگار و برای ادامه حیات آماده کند اختلاف است. بعضی علت این تغییرات را همان عوامل طبیعی محیط میدانند و بعضی خود احتیاج را موجد و پدیدآورنده میدانند و بعضی نیروی حیاتی را که از آن بنفس نامیه (در نباتات) و نفس حیوانیه (در حیوانات) تعبیر میشود علت این تغییرات و تجهیزات میدانند و بعضی مستقیماً این‌تغییرات را مستند بعلل ماوراءالطبیعه‌ای میدانند ــ قدرمسلم اینست که علم تاکنون نتوانسته است علت واقعی این تغییرات را نشان بدهد و آنچه گفته شده است از قبیل نظریه‌های فلسفی است‌که با استدلالات فلسفی باید صحت و سقم آنها را سنجید. ما در اینجا نمیتوانیم از مطلب خودمان خارج شده وارد این مطلب بشویم ناچار بجای دیگر موکول میکنیم ــ آنچه مربوط بمطلب فعلی ما است همینقدر است که چنین اصلی بنام اصل انطباق با محیط که ما برای آنکه معنای عامتری را شامل شود آنرا اصل انطباق با احتیاجات مینوانیم بر وجود موجود زنده حکمفرما است و این انطباق گاهی پنهان از شعور و گاهی آشکار واقع میشود و این اصل هم بر شئون جسمانی و هم بر شئون نفسانی حاکم است یعنی از جهازات مختلف بدنی گرفته تا احساسات قلبی و ملکات اخلاقی و عواطف و تمایلات درونی همه محکوم این اصل هستند ــ اینجا است که با یك مطلب فوق‌العاده مهم و قابل توجه و بی‌سابقه که بیش‌از هرچیز با منطق و فلسفه سروکار داره مواجه میشویم و آن عبارتست از **مرابطه عقل وادراکات عقلانی با اصل انطباق با محیط** یعنی آیا همانطوریکه سایر شئون جسمانی بلکه نفسانی موجود زنده همواره طبق اصل «انطباق با احتیاجات» متناسب است با محیط و احتیاجات حیاتی و با تغییر آن محیط و آن احتیاجات تغییر میکند، عقل و ادراکات عقلانی و مخصوصاً اصول و مبادی عقلانی که بنام بدیهیات اولیه خوانده میشوند و در مقاله ۵ اثبات شد که آن اصول از لحاظ منطقی «مقیاس»های اصلی فکر بشرند و پایه‌های افکار فلسفی

و علمی ــ ریاضی و طبیعی ــ روی آن اصول گذاشته شده است تابع اصل کلی انطباق با محیط است و هرمحیطی عقل خاص و اصول عقلانی مخصوصی را ایجاب میکند و همان عامل یا عواملی که در سایر قسمتهای ساختمان وجودی موجود زنده تجهیزاتی متناسب با احتیاجات بوجود میآورد و با تغییر احتیاجات، آن تجهیزات را تغییر میدهد اعمال عقلانی را نیز تحت کنترل خود دارد یا نه؟ و بعبارت دیگر در حال حاضر یك سلسله اصول و مبادی عقلانی در دست ما هست و ما روی آن اصول و مبادی، فلسفه و منطق و علوم ریاضی و طبیعی خود را بناکرده‌ایم آیا این اصول تابع اصل انطباق با محیط است و ذهن در تحت تأثیر عامل یا عوامل تطبیق‌دهنده، این اصول را وضع و فرض کرده و با تغییر اوضاع محیط طبیعی یا اجتماعی و تغییر احتیاجات، این اصول جای خود را «باصول موضوعه» دیگری خواهد داد یا نه؟ و اگر چنین است ما چه اطمینانی میتوانیم بعلم و فلسفه و منطق داشته باشیم؟!!

مسلماً تا ایـن مطلب تحقیق نشود مطالب و مسائلیکـه در مقاله‌های ۴ و ۵ گذشت ناقص خواهد بود بلکه تا تکلیف این مطلب روشن نشود اساساً پای منطق و فلسفه و علوم بجائی بند نخواهد بود و مخصوصاً از آنجهت تحقیق این مطلب لازم است‌که بعضی‌از فلاسفه و روانشناسان جدید چنانکه خواهیم دید مدعی‌شده‌اند که مشاهدات ومطالعات آنها درعقاید وافکار ملل‌مختلف آنها را بهمین‌نتیجه‌رسانده‌است.

مسئلهٔ تعیین رابطه عقل و ادراکات عقلانی با اصل انطباق با احتیاجات یك مسئله نو و بی‌سابقه‌ایست که در این مقاله مطرح شده و علتش اینستکه دو اصل بئولوژی فوق که میخواهیم رابطه افکار و ادراکات را با آنها بسنجیم دو اصلی است که بیش‌از یکقرن‌و نیم از ورود آنها در صحنه علم نمیگذرد و این دو اصل بیشتر از طـرف دو شخصیت معروف یکـی لامارك (۱۷۴۴ــ۱۸۲۹) و یکی داروین (۱۸۰۹ــ۱۸۸۲) مورد تأیید و تقویت قرار گرفت و هرچنـد سابقاً باین دو اصل کم و بیش توجه مختصری شده بود ولی تردیدی نیست که بسیار مختصر و ناچیز بوده است.

روی همین جهت است که حکمائیکه طرفدار نظریه ثبـات و یکسانی و یك نواختی عقل و اصول عقلانی بوده‌اند از خود ارسطو گرفته تا فارابی و ابن‌سینا و صدرالمتالهین در مشرق و تا دکارت و پیروانش در مغرب وارد این مبحث نشده‌اند و تا آنجا که ما اطلاع داریم این اولین مرتبه است که بوسیله این سلسله مقالات از افکار و ادراکات و رابطهٔ آنها با دو اصل بئولوژی بنام اصل کوشش برای حیات و اصل انطباق با احتیاجات سخن بمیان میـآید و بطـور مستقل توضیح و تشریح می‌شود که ادراکات بردوگونه است: **حقیقی و اعتباری ــ و ادراکات اعتباری مولود** اصل‌کوشش برای حیات وتابع اصل انطباق با احتیاجات است و مانند بسیاری دیگر از شئون جسمانی و نفسانی یك سیر تکاملی و «نشوء و ارتقاء» را طی میکند و این سیر از چه نقطه آغاز و چگونه و بچه ترتیب طی مراحل میکند و چه قـواعـد و قوانینی دارد بخلاف افکار و ادراکات حقیقی که تابع این اصل نیست و یك وضع

ثابت و مطلق و یکنواختی دارد.

***

همچنانکه قبلا اشاره شد نظریه تبعیت عقل و مطلق ادراکات عقلانی از اصل انطباق با محیط یا نظریه تجربیون که جمیع اصول عقلانی را مولود تجربه میدانند از یك جهت مخالف و یـا نظریه تعقلیون موافق است زیـرا بوجود عقل و اصول عقلانی مستقل از تجربه قائل است چیـزیکـه هست برخلاف نظریه تعقلیون این اصول را دارای جنبه مجرد و تغییرناپذیر نمیداند بلکه آنها را تغییرپذیر و تابع اصل انطباق با احتیاجات میداند. اینك عبارات ذیل مطلب را واضحتر میکند.

در کتاب علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید تألیف آقـای دکتر علی‌اکبر سیاسی رئیس دانشگاه تهران در فصل نظریه‌های جدید راجع به‌عقل و مبادی آن مینویسد: «یکی از حکماء و روانشناسان معاصر (برنسویگ)[2] که در اینباب تحقیقات دقیق دارد می‌گوید حکماء نسبت به‌اصول منطقی که قبل‌از ظهور علم (بمعنای جدید) اذهان را عارض شده بـود سراب دوگانه‌ای را دنبـال میکنند گروهی خواب دانشی را می‌بینند که منحصراً عقلی است و حاجتی بحس و تجربه ندارد وگروه دیگر ادراك حسی را بتصور میآورند کـه از بکـار انداختن فعالیت مخصوص ذهن بی‌نیاز باشد در صورتیکه حقیقت اینستکه علم انسان نتیجه رابطه و اثر متقابل حس و عقل میباشد».

این رابطه و اثر متقابل را بعضی از دانشمندان تابع عوامل حیاتی و عملی دانسته‌اند و برخی بیشتر قائل بعوامل اجتماعی گردیده‌اند. گروه اول معتقدند باینکه نفس و عقل (نفس ناطقه) آلتی را ماند که کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگی است زندگی ما را وادار میکند باینکـه در موارد مختلف کـردار واحدی داشته باشیم و این کیفیت در ما ایجاد عادت میکند.

باری جستجوی وحدت در میان کثرت یکی از ضروریات حیات است و ایـن احتیاج و ضرورت است که ما را بدرك مفاهیم مجرد و کلی و سرانجام بدرك مبدأ هویت[3] (اصل ضرورت حمل شیء بر نفس ــ هرچیز خودش خودش است) رهبری و هدایت میکند و این مبدأ خود مبنای سایر مبادی عقلی حتی مبدأ علیت واقـع میشود چه علیت عبارت است از اطلاق نیازمندی مذکور باموریکه در زمان جریان دارند یا بعبارت دیگر ساختن قبلی آینـده است در زمان حال. (برگسن)[4] مخصوصا باحتیاجات فنی و صنعتی بشر اهمیت داده و آنها را موجد مبادی عقلی میداند و میگوید فکر منطقی و معقول زاده صنعت است... گروهی دیگر از حکماء حصول معلومات اولیه و مبادی عقلیه را ناشی از هیئت اجتماعیه پنداشته یا لااقل تاثیر عوامل اجتماعی را در اینمورد در درجه اول قرار میدهند. تحقیقات این دانشمندان در اخلاق و احوال و معتقدات اقوام بدوی آنها را باین نتیجـه رسانده است کـه

2- Brunschvicg 3- Identité 4- Bergson

زندگی در اجتماع و تشکیلات اجتماعی و تشریفات و معتقدات دینی منشأ وموجب تصور زمان ــ مکان ــ علت و علیت و سایر مبادی تصوری و تصدیقی گردیده است. و نیز همان تحقیقات توجه داده است به‌اینکه برخلاف عقیده رائج و مختار، عقل بشر از نظر منطقی در امکنه و ازمنه مختلف پیوسته متشابه و یکسان نبوده و نیست چنانکه مثلا «مبدأ عدم تناقض» اختصاص بمردمانی دارد که به‌درجه معینی از تکامل ذهنی نائل شده و در اجتماعات نسبتاً پیش‌رفته زندگی می‌کنند ولی در میان اقوام بدوی وجود ندارد و برای افراد این جماعات که دارای عقاید خاصی هستند و مثلا از «توتم» بهره میگیرند و ممکنست خود را در آن واحد مثلا هم انسان و هم کلاغ یا بزمجه بدانند تناقض محال نمینماید. نه اینست‌که در ذهن این مردمان «مبادی عقلی» وجود نداشته باشد بلکه هست ولی غیر از آنست که در ذهن اعضاء اجتماعات مترقی است... پس عقل و مبادی عقلی یکسان و ثابت در نفس انسان بودیعت گذاشته نشده بلکه چیزی است که بتناسب نیازمندی‌ها و مقتضیات زندگی اجتماعی و چگونگی تربیت آدمی بتدریج ساخته و پرداخته میشود. بنابراین هیچیك از نظریه‌های عقلی مذهبان و تجربی مذهبان بوجهیکه بیان کرده‌اند نمیتواند مورد قبول روانشناسی جدید باشد زیرا هرچند آنها در تحقیقات خود براههای مختلف میروند و مقدمات گوناگون بکار میبرند ولی سرانجام بیك مقصد و نتیجه میرسند که عبارت است از اعتقاد بوجود عقل و مبادی عقلی که بصورت قطعی تکوین یافته است. این عقل را چنانکه دیدیم اصحاب عقل ناشی از ساختمان طبیعی نفس انسان میدانند و از اینرو معتقد بفطری بودن مبادی اولیه و تقدم آنها بر حس و تجربه هستند و اصحاب تجربه آنرا مؤخر و بر حس و تجربه و مبادی را زاده و ساخته و پرداخته شده اینها میپندارند. تحقیقات دقیقی که در یکی دو سدهٔ اخیر در احوال و اخلاق مردمان بدوی و کودکان و سایر افراد انسان از نژادها و طبقات مختلف بعمل آمده حکما و روانشناسان معاصر را در این عقیده متفق ساخته است که اولا عقل و مبادی آن بتدریج و بتناسب با مقتضیات حیاتی و خصوصیات زندگی اجتماعی و چگونگی ساختمان دماغی افراد نسان و باگذشتن از پیچ‌وخمها و قبول صورتهای گوناگون تکون حاصل میکند. ثانیاً چون هریك از عوامل حیاتی و اجتماعی و نفسانی بسوی همانندی بسکه وحدت و یگانگی میگرایند عقل که تحت تألیف آن عوامل است در تغییرات و تحولات خود همه‌جا و همیشه توجه به‌اصول کلی متشابه دارد و وصول بمبدأ هویت را مقصد قرار میدهد و از اینرو تفاهم افراد بشر را ممکن میسازد. ثالثا بنا بر اصول دوگانه فوق، عقل همیشه در حال تطور و تکوین و تکمیل است و هیچگاه بصورت قطعی و ثابت و غیرقابل تغییر درنمیآید و عقلی که ظاهراً تکوین یافته یعنی دارای معلومات اولیه و مبادی عقلیه معینی‌گردیده است در واقع صورتی موقت است که بخود گرفته و قابل تغییر و تحول میباشد. در تائید این اصل کافی است مراحلی را که علوم طی میکنند و گاه‌گاه سبب میشوند که نفس ناطقه از اصول علمی که مسلم بشمار میرفته رویگرداند و به‌اصول دیگری

اعتقاد حاصل کند یادآور شویم. بنابراین یکبار دیگر تکرار میکنیم که همانگونه‌که هدف فعالیت مادی و بدنی انسان اینست که طبیعت را مطابق احتیاجات خود سازد فعالیت نفسانی هم برای آنست که نفس حقیقت و واقع را با مقتضیات مخصوص خود مطابقت دهد.»

نظریه بالا در آنچه مربوط بمطلب ما است شامل سه قسمت است:

۱ــ علم محصول همکاری حس و عقل است.

۲ــ عقل و ادراکات عقلانی بتدریج تکون پیدا میکند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد.

۳ــ اصول عقلانی تابع اصل انطباق با محیط است. از این مطلب دو مطلب دیگر نتیجه میشود:

الف ــ عقل و اصول عقلانی در همهٔ اشخاص یکسان و مانند هم نیست.

ب ــ عقل و اصول عقلانی با تغییر اوضاع وشرایط واحتیاجات تغییر میکند!

نظریه ما راجع بقسمت اول همانست که در مقــالــه ۵ گفتیم. در آن مقاله دخالت حس را در پیدایش یکرشته تصورات و دخالت وجدان را در پیدایش یکرشته تصورات دیگر و دخالت «حمل» یا «حکم» را در پیدایش تصورات عمومی و دخالت عاقله را در تعمیم تصورات جزئی که از راه حس یــا راه دیگــر حاصل میشود و همچنین دخالت تجربه را در پیدایش یکرشته احکام و تصدیقات و دخالت مستقیم و بلاواسطه عقل را در پیدایش یکرشته احکام و تصدیقات دیگر که بنام بدیهیات اولیه یا اصول و مبادی عقلیه میخواندیم بیان کــردیم. و نتیجه‌ایکــه از آن مقاله گرفتیم این بود که علم بشر محصول همکاری حس و عقل است و ما در آن مقاله بین تصورات مقدم بر حس و تصدیقات مقدم برتجربه فرق گذاشتیم بنابراین در این قسمت، ما موافق نظریه بالا هستیم ولی با بیان مخصوصی که در مقاله ۵ شرح دادیم و از تکرار آن بی‌نیازیم.

در قسمت دوم نیز نظریه موافق داریم. این نظریه کم‌وبیش از زمان ارسطو رائج بوده و ابن‌سینا به‌بهترین وجهی آنرا توضیح داده ولی مطابق نظریه ارسطو و ابن‌سینا نفس از آغاز جوهری است مستقل از بدن، و ادراکات عقلانی که برای وی به‌تدریج پیدا می‌شود بمنزلهٔ اوصاف و عوارض یا نقش‌هائی است که ویــرا عارض می‌شود.

کاملترین و جامع‌ترین نظریه تکامل تدریجی عقل و معقولات نظریه محکم و برهانی صدرالمتالهین است که از طرفی نفس را در آغاز امری مادی و جسمانی میداند که بتدریج کمال جوهری حاصل میکند و بمرتبه حس و خیال و سپس بمرتبه عقل میرسد و از طرف دیگر عقل و عاقل و معقول را متحد میداند. مطابق این نظریه نه نفس در آغاز جوهری است مستقل از بدن و نه ادراکات عقلانی نقشها و عوارض و اوصافی است برای نفس. مطابق این نظریه پیدایش تدریجی معقولات عین تکون تدریجی کمالی عقل و عاقله است. بنابراین عقل و ادراکــات عقلانی

بتدریج تکون پیدا میکند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد.

اختلاف نظر ما با نظریه فلاسفه و روانشناسان جدید در قسمت سوم است. ما باکمال احترامی که نسبت بمطالعات و مشاهدات و تجربیات این دانشمندان قائلیم و کمال قدردانی که از زحمات این دانشمندان در اینباره مینمائیم بخود حق میدهیم که استنباطی را که این دانشمندان از مطالعات خود کرده‌اند مورد تجزیه و تحلیل و انتقاد قرار دهیم.

همچنانکه از عبارات فوق استفاده می‌شود این دانشمندان این نظریه را بیشتر از مطالعه اخلاق و عادات و آداب و سنن مختلف مردمان پیدا کرده‌اند زیرا در مطالعات خود برخورده‌اند که طرز افکار و عقاید هرملتی متناسب است با احتیاجات و شرایط مخصوص زندگانی آنها و نیز دریافته‌اند که با تغییر احتیاجات وشرایط زندگی طرز فکر و عقاید افراد یا جماعات فرق میکند و از طرف دیگر این دانشمندان همه افکار و ادراکات را یکجور و مانند هم پنداشته‌اند ناچار استنباط کرده‌اند که بطورکلی عقل و ادراکات تابع احتیاجات حیاتی است.

چنین بنظر میرسدکه با تفکیك و تمیزی‌که ما اکنون در اینمقاله بین ادراکات حقیقی یا «حقایق» و ادراکات اعتباری یا «اعتباریات» میدهیم و افکار و معتقداتی را که بیشتر مورد مطالعهٔ آن دانشمندان بوده یعنی همان اعتباریات که دستخوش تغییر و تبدیل است مشخص میکنیم این سوء استنباط خودبخود از بین میرود ومشکل حل میشود.

و اما آنچه درمورد خصوص اصل امتناع تناقض که از حقایق است گفته شده یك اشتباه دیگریست زیرا اولا فرضاً «توتمیه» یا دسته و طبقهٔ دیگر خودشانرا هم کلاغ و هم حیوان دیگر میدانند ربطی باصل امتناع تناقض ندارد. ثانیاً از یك نکته دیگر نباید غفلت کرد و آن اینکه گاهی ذهن حکمی میکند و بسرعت از آن حکم اعراض و بضد یا نقیض آن حکم میگراید و از این حکم دومی نیز اعراض میکند و برای بار دوم بحکم اول میگراید و همچنین... و شخص میپندارد که در آن واحد ذهن دو حکم متناقض نموده است و این حالت برای اذهان بسیط و ساده که قدرت استدلال منطقی ندارند زیاد دست میدهد و ذهن هراندازه از لحاظ منطقی مجهزتر بوده باشد در احکام خود ثابت‌تر و راسخ‌تر است.

ذهن مادامیکه قدرت استدلال منطقی پیدا نکرده روی تلقین یا تداعی معانی یا چیز دیگر احکام و تصدیقاتی میکند که میتوان آنها را یکنوع سبق ذهن دانست. این قبیل احکام بسرعت تغییر و تبدیل پیدا میکنند و جای خود را بیکدیگر میدهند. مثلا طفل که در تحت تاثیر تلقینات پدر و مادر است بآنچه آنها میگویند گرایش میکند و لهذا اگر پدر باو بگوید چنین است قبول میکند که چنین است و اگر فوراً بگوید چنین نیست فوراً ذهن کودك از حکم اولی خود منصرف میشود معتقد میشود که چنین نیست و شاید در میان قبائل وحشی نیز چنین باشد که افراد در یك آن معتقد شوند که کلاغند و درآن دیگر بسرعت معتقد شوند که کلاغ نیستند ولی

هیچگاه در آن واحد نه ذهن کودك و نه ذهن انسان وحشی بدو طرف نقیض گرایش پیدا نمیکند. ثالثاً عین ایرادیکه از طرف طرفداران این نظریه بر نظریه تجربی وارد کرده‌اند بطریق اولی برخودشان وارد است. در همـان کتـاب صفحه ۱۲۳ مینویسد: «مذهب تجربی این اشکال را دارد که اصول و قواعدیکه در نتیجه حس و تجربه درست میشود همیشه با حقایق تجـربی تطبیق نمیکند و نمیتواند کلیت و قطعیت داشته باشد چه ممکن است طبیعت ذهن را وادار بتغییر آن مبادی سازد و ازاینرو علمیکه براین پایه‌های متزلزل استوار گردیده با خود آنها فرومیریزد و از بین میرود».

اشکال تزلزل ارکان علم در این نظریه قویتر است زیرا مطابق این نظریه علم محصول همکاری حس و عقل است و مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده علم هستند یکوضع ثابت و مطلق و تغییرناپذیر ندارند زیرا ایـن مبـادی طبق مقتضیات مخصوص محیط و احتیاجات مخصوص زندگانی ساخته شده و درصورت تغییر مقتضیات زندگانی آن قـوه‌ایکـه کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگانی است این مبادی را رها ومبادی دیگری بجای اینمبادی بوجود خواهد آورد. پس هیچیك از اصول و قواعد علمی نمیتواند کلیت و قطعیت داشته باشد زیـرا ممکن است در مقتضیات زندگانی تغییراتی حاصل شود و ذهن مجبور بترك ایـن مبادی و پذیرفتن مبادی دیگری بشود و از اینرو علمیکه براین پایه‌های متزلزل استوار گردیده با خود آنها فرومیریزد و از بین میرود.

اشکال فوق را بصورت یك برهان صریح و روشن بر رد نظریه بالا میتوان اقامه کرد باین بیان که لازمه صحت و قبول این نظریه تزلزل و عدم اعتبار جمیع قواعد و نظریه‌های علمی و از آنجمله خود این نظریه است یعنی صحت و اعتبار این نظریه مستلزم بطلان و عدم اعتبار خودش است زیرا مطابق این نظریه چنانکه مکرر گفته شده مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده قواعد و قوانین علمی است قرضهائی است که طبق احتیاجات مخصوص زندگانی بر اذهان ما تحمیل شده و در مورد هیچ نظریه و قاعده علمی نمیتوان گفت واقع و نفس‌الامر چنین است بلکه همینقدر میتوانگفت بحسب مبادی و اصولیکه فعلا بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکم میکنیم و البته این نظریه شامل خودش نیز هست یعنی در مورد خود این نظریه نیز نمیتوانیم قائل شویم که در واقع و نفس‌الامر عقل و مبادی عقلی تابع اوضاع محیط است بلکه همینقدر میتوانیم بگوئیم که بحسب مبادی و اصولیکـه فـعلا بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکـم میکنیم اما واقـع و نفس‌الامر چطور است؟ نمیدانم. پس این نظریه در درجه اول فتوی ببطلان و بی‌اعتباری خودش میدهد و خودش، خودش را نقض میکند و باصطلاح تیشه بریشه خود میزند.

***

از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که استحکام بلکه امکان علم جز با نظریه عقل

و معقولات یقینی و ثابت و لایتغیر معنا ندارد و با قبول فرضیه تجربیون در مورد عقل ومبادی عقلی که در مقاله ۵گذشت یا فرضیه عده‌ای از روانشناسان‌جدید که در اینجا شرح آن رفت نمیتوان بعلم اعتماد و اطمینان پیدا کرد و باید برای همیشه دست از جزم و یقین شست و علم را کنار نهاد و خواننده محترم اگر در مطالب مقاله‌های ۴ و ۵ و آنچه در اینمقدمه گذشت بخوبی دقت کرده باشد این نتیجه صریح و روشن بدستش میآید کـه: **ما باید قبـل از هر تئوری فلسفی و هر قانون منطقـی و هر قاعده علمی بوجود عقل و معقولات مطلق نظری اذعان داشته باشیم** یعنی باید بوجود یك سلسله ادراکات اذهان داشته باشیم که در تکوین و تشکیل خود از نفوذ احتیاجات زندگانی و اوضاع محیط و کیفیت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و سایر عوامل طبیعی آزاد است و همان ادراکات است که پایه‌های اولیه علوم و فلسفه نظری را پی‌ریزی میکند و البته یك سلسله ادراکاتدیگری نیز داریم‌که تابع‌مقتضیات زندگانی هستند و دائماً در تغییر و تبدیلند و یك سیر نشوء و ارتقاء را طی میکنند و در اصطلاح اینمقاله ادراکات اعتباری و افکار عملی خوانده میشوند ولی چنانکه‌خواهیم دید این سلسله ادراکات ربطی بعقل و معقولات مطلق نظری ندارد و اینمقاله کیفیت پیدایش و تکون و تطور آن ادراکات را بیان میکند و البته پس از مشخص‌شدن این سلسله ادراکات، بسیاری از اشتباهاتی که در این زمینه واقع شده رفع خواهد شد.

مطالب و مسائل مربوط بافکار نظری و افکار عملی زیاد و از حدود بحث فعلی ما خارج است. همین اندازه که تاکنون در اینمقدمه گفته شد برای فهم‌مطالب خود مقاله کافی خواهد بود ماگر بخواهیم دراین مقدمه بتفصیل وارد همه آنمطالب بشویم با توجه بآنچه کم و بیش فلاسفه قدیم و جدید در اینموضوعات سخن رانده‌اند بس طولانی خواهد شد و البته درضمن خودمقاله‌که‌کیفیت پیدایش و تکثر و تکامل ادراکات اعتباری و رابطه آنها با احتیاجات زندگانی تشریح میشود بسیاری از آن مسائل معلوم خواهد شد و ما در پاورقی‌ها توضیح کافی خواهیم داد.

اعتباریات و علوم غیر حقیقیه
یا
اندیشه‌های پنداری

حافظ گوید:

ماهی چو تو آسمان ندارد　　سروی چو تو بوستان ندارد

فردوسی گوید:

دو نیزه دو بازو دو مرد دلیر　　یکی اژدها و یکی نره شیر

ناچار از این شعرهای بزمی و رزمی‌تاکنون هزارها شنیده‌اید که شعرا یك موضوع بزمی را از گل و سبزه و بهار و می و مطرب و معشوقه یا یك موضوع رزمی را از مردان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه‌های جنگی با دست مشاطه خیال آرایش داده و در حجلهٔ دل بکرسی مهر نشانیده یا در جلگه هولناك پنداری پیشتازی نموده‌اند.

و البته میدانیم که این سلیقه تنها بشعر و شعرا اختصاص ندارد در نثر نیز قابل اجراء است و همه‌مان کم و بیش همین سلیقه را با غریزهٔ تخیل داشته و همه روزه در مفردات ومرکبات معانی با استعاره و تمثیل نمونه‌هائی از وی بوجود میآوریم.

و میدانیم که این کار بیهوده نبوده و در بکار بردن این سلیقه و پیمایش این راه، غرض وهدفی داریم. و آن همانا تهییج احساسات درونی است که با عمل تشبیه و استعاره[1] بدست میآید

۱ـ تشبیه‌واستعاره وتمثیل‌از اصطلاحات‌مخصوص علماءادبه‌درفن‌بلاغت است. در گفتگوهای معمولی بمطلق بیان مشابهت بین چیزی و چیز دیگر تشبیه گفته میشود ولی در اصطلاحات ادبی تشبیه فقط بموردی اطلاق میشود که هر دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه‌به) در کلام ذکر شود.

در تشبیهات، اگر کلماتیکه دلالت بر مشابهت میکند از قبیل کلمات «چه» و «چون» و «مانند» و امثال اینها (در زبان فارسی) ذکر شود آن تشبیه، تشبیه ساده تلقی میشود مانند تشبیه مردم دانا به‌زر خالص وتشبیه اشراف‌زادگان نادان بسکه تقلبی در این شعر شیخ:

وجود مردم دانا مثال زر طلا است　　بهر کجا که رود قدر و قیمتش دانند ـ

و در حقیقت، عمل تشبیه بمنزله یك معادله است که در میان مشبه و مشبه‌به انجام میگیرد که با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه‌به احساسات درونی بیدار شده و یك سلسله معانی احساسی بسوی مشبه اضافه نماید و از این تمثل احساسی نتیجه عملی گرفته شود مثلا رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونی تازه را بروی احساس مهرآمیزی که نسبت بمعشوقه داریم گذاشته و آتش مهر

← بـــزرگـزاده نـادان بشهـر وامانـد که در دیار غریبش بهیـچ نستانـد

و اگر این کلمات از عبارت اسقاط شود آن تشبیه، تشبیه بلیغ خوانده می‌شود مانند تشبیه امیر سامانی بماه و تشبیه بخارا بآسمان در این شعر رودکی:

میـر مـاه است و بـخـارا آسمـان مـــاه سوی آسمـــان آیـــد همـی

واما اگر از دو طرف تشبیه فقط یکی ذکر شود مثل آنکه فقط بذکر مشبه‌به قناعت شود و در موردی که میخواهیم حکمی را برای مشبه اثبات کنیم لفظ مشبه‌به را بجای لفظ مشبه آورده و با آن لفظ «عـاریتـی» از مشبه تعبیر کنیم اصطلاحاً استعاره خوانده می‌شود مانند تعبیر از محبوب بماه در این شعر شیخ:

به‌بند یك نفس ای آسمان دریچهٔ صبح بر آفتاب که امشب خوش است با قمرم

و مانند تعبیر از عالم تن و علائق جسمانی بزندان سکندر و تعبیر از عالم معنویات بملك سلیمان در این شعر خواجه:

دلم از وحشت زندان سکنـدر بـگرفت رخت بربنـدم و تا ملك سلیمان بروم

و اما تمثیل نوعی خاص از همان تشبیه اصطلاحی است که گفتیم و آن اینست که وضع خاص و کیفیت مخصوصی که از اجتماع و ارتباط اموری چند حاصل‌میشود تشبیه شود بوضع خاص و کیفیت مخصوصی که از اجتماع و ارتباط چند چیز دیگر حاصل میشود مانند تشبیه وضع و کیفیت مخصوصی که از نشستن قطرات شبنم بر برگ گل سرخ پدید میآید بوضع و کیفیت مخصوصیکه از جمع شدن دانه‌های عرق بر چهره شاهدی خشمگین پدید میآید در این شعر شیخ:

اول اردیبـهـشت مـــاه جـــلالـــی بلبـل گویـنـده بـر مـنـابـر قضبان

بر گـل سرخ از نـم او فتاده لئالـی همچـو عـــرق برعذار شاهد غضبان

و مانند تشبیه حالت دل سخت معشوق و اشك عاشق که فقط اشك فراوان‌عاشق میتواند دل سخت معشوق را تکان بدهد و تسلیم کند بحالت سنگهای صحرا و سیل که فقط سیل میتواند آن سنگها را از جا بکند و تا لب دریا بغلطاند در این شعر خواجه:

دل سنگین ترا اشك من آورد بـراه سنگـــرا سیل تواند بلب دریـــا برد

و البته هریك از تشبیه و استعاره اقسام و انواع متعددی دارد طالبین باید بکتب فن بلاغت مراجعه کنند.

چیزی که تذکرش در اینجا لازم است اینست که تشبیه ساده اختصاص ندارد بمورد اعتباریات و تخیلات شاعرانه بلکه در مقام بیان حقایق و مسائل نظری نیز میتوان از آن استفاده کرد مثل اینکه وقتی که میخواهیم در درس جغرافی شکل کروی زمین و فرورفتگی‌های قطبین را بآسانی بشاگرد تعلیم دهیم زمین را تشبیه می‌کنیم بیك سیب که هم کروی شکل است و هم در دو طرف فرورفتگی دارد. و اما تشبیه بلیغ و استعاره و تمثیل اختصاص دارد بتخیلات شاعرانه و اعتباریات.

را تیزتر کنیم یا اندام مهیب و جرئت و صلابت شیر را اندیشیده و احساسات تازه را به‌سیمای خیالی مردی جنگجو بار نموده و موقعیت شجاعتش را در دل تحکیم نمائیم.

و همچنین عمل استعاره بمنزله نتیجه معادله و تبدیل است‌که مشبه‌به را بجای مشبه گذاشته و نتائج بالارا مستقیماً وبی‌مقایسه بدست آوریم.

اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع‌بینی بتمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا میپردازد بااین‌مفاهیم وقضایای استعاری روبرو شود البته مفردات آنها را غیر مطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد. زیرا مطابق خارجی کلمه شیر جانور درنده میباشد نه انسان و مطابق واژه ماه کره‌ای است آسمانی نه خوبروی زمینی. و بهمین قیاس... چنانکه اگر کلمه شیر یا ماه را بی‌عنایت مجازی در مورد سنگ بجای واژه سنگ استعمال کنیم غلط خواهد بود (بی‌مطابقت) یا اگر بگوئیم «گاهی که آفتاب بالای سر ما میباشد شب است» دروغ خواهد بود (بی‌مطابقت).

ولی دانشمند مزبور میان این دو نوع غلط و دروغ فرقی[۲]

۲ــ علماء ادب فرق بین غلط و مجاز را که استعاره نوعی از آنست از راه وجود و عدم «علقه»های مجازی بیان میکنند.

توضیح آنکه بعقیده علماء ادب همواره در استعمالات مجازی که لفظی در غیر مورد معنای اصلی خود استعمال میشود میبایست که بین معنای اصلی و معنای‌مجازی یکنوع علاقه و رابطهٔ خاصی از قبیل «مشابهت» یا «مجاورت» یا «مسببیت و مسببیت» و غیره وجود داشته باشد. استعاره که یکی از انواع مجازات است آن مجازی است که علاقه‌ای که در آن منظور شده علاقه مشابهت است و بعقیده علماء ادب وجود این علاقه‌ها است که مجازات را از اغلاط متمایز میکند.

این فرقی که علماء ادب بیان میکنند قابل مناقشه است زیرا در استعاره لزومی ندارد که بین مشبه و مشبه‌به شباهت واقعی در کار باشد مثلا اگر مردی را بشیر تشبیه کنیم لزومی ندارد که واقعاً آن مرد دارای خصلت شجاعت باشد بلکه ممکن‌است مردی را که از همهٔ مردم ضعیف‌تر و ترسوتر است ما روی دواعی شاعرانه خود او را بشیری قوی‌پنجه تشبیه کنیم همانطوریکه هزارها تشبیهات و استعارات از این قبیل در کلمات شعرا موجود است و در عین حال آن گفته‌ها لطف شعری خود را بحد اعلی واجد است. حتی آنکه گفته شده است. «احسن‌الشعرا کذبه» یعنی هر اندازه که شعر دروغ‌تر و از واقعیت دورتر باشد نیکوتر است. فقط چیزیکه هست اینستکه در تشبیهات صلاحیت و شأنیت نوعی مشبه معتبر است یعنی تشبیه و استعاره در موردی مستحسن است که مشبه بحسب نوع خود، وصف منظور را داشته باشد. مثلا ←

خواهد دید و آن اینست که غلط و دروغ واقعی اثری ندارد ولی غلط و دروغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد. زیرا تهییج احساسات درونی و آثار خارجی مترتب باحساسات درونی‌را بدنبال خود دارد. بسیار اتفاق افتاده که شنیدن یا بفکر سپردن معنای استعاری یك شعر آشوب و شورشهائی در جهان برپا کرده و براه انداخته که خانه و کاشانه‌هائی بباد داده و زندگی‌هائی بدست مرگ سپرده یا بعکس ناچیزهائی را چیز نموده و بی‌ارزشهائی را ارزشی داده. تاریخ[۳] از اینگونه حوادث بسیار بیاد دارد. این نظریهٔ دانشمند واقع‌بین بود.

← چیزی را میشود به‌شیر در شجاعت تشبیه کرد که از نوع حیوان بوده باشد و اما چیزی که از نوع حیوان نیست و شایستهٔ نسبت شجاعت نیست مثل یکقطعه سنگ تشبیهش بشیر در شجاعت غلط است.

۳ــ در چهار مقالهٔ عروضی سمرقندی مینویسد که: «احمدبن‌عبدالله‌الخجستانی را پرسیدند که تو مردی خردمند بودی بامیری خراسان چون افتادی گفت ببادغیس در خجستان روزی دیوان حنظلهٔ بادغیسی همی خواندم بدین دوبیت رسیدم:

مهتری گر بکام شیر در است شو خطر کن ز کام شیر بجوی
یا بزرگی و عز و نعمت و جاه یا چو مردانت مرگ رو یا روی

داعیه‌ای در من پدید آمد که بهیچوجه در آنحالت که بودم راضی نتوانستم‌بود خران را بفروختم و اسب خریدم و از وطن خویش رحلت‌کردم وبخدمت علی‌بن‌اللیث (صفاری) شدم ... اصل و سبب این دو بیت بوده».

ایضاً در چهار مقاله مینویسد که: «نصربن احمد سامانی که «واسطه عقد» آل سامان بود زمستان بدارالملك بخارا مقام کردی و تابستان بسمرقند رفتی یا به شهری از شهرهای خراسان. یکسال نوبت هری بود. نصربن‌احمد روی بهری نهاد آنجا لشکر برآسود و هوا خوش بود و باد سرد و نان فراخ و میوه‌ها بسیار ومشمومات فراوان و لشکری از بهار و تابستان برخورداری تمام یافتند از عمر خویش. مهرگان درآمد و عصیر در رسید انصاف از نعیم جوانی بستدند. چون امیر نصر مهرگان و ثمرات او بدید عظیمش خوش آمد زمستان آنجا مقام کردند و چون‌تابستان درآمد میوه‌ها در رسید نصربن احمد گفت تابستان کجا برویم که از این خوشتر مقام گاه نباشد مهرگان برویم ــ چون مهرگان در آمد گفت مهرگان هری بخوریم و برویم. همچنان فصلی بفصلی انداخت تا چهار سال. لشکر ملول گشتند و آرزوی خانمان برخواست پادشاه را ساکن دیدند هوای هری در سراو وعشق هری در دل او پس سران لشکر بنزدیك استاد ابوعبدالله الرودکی رفتند گفتند پنجهزار دینار تو را خدمت کنیم اگر صنعتی کنی که پادشاه از این خاك حرکت کند که دلهای ما آرزوی فرزند همی برد و جان ما ازاشتیاق بخارا همی برآمد رودکی قبول کرد و قصیده‌ای بگفت و بوقتی که امیر صبوح کرده بود درآمد و بجای خویش بنشست و چون‌مطربان فرو داشتند او چنگ برگرفت و در پرده عشاق این قصیده آغاز کرد:

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی ←

و اگر بسوی یك شاعر و یا هرکسی که با احساسات ویژه خود یك تمثیل و نمود تخیلی را میسازد نگاه‌کنیم خواهیم دید که برای الفاظ استعاری یا جمله‌های تمثیلی خود مطابق دارد و آثار خارجی نیز از وی نتیجه میگیرد (اگرچه با از میان رفتن احساسات ویژه همه از میان میروند).

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

۱ــ این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند یعنی در ظرف تخیل و توهم[۴] مثلا

← آب جیحون از نشاط روی دوست — خنك ما را تا میان آید همی
ای بخارا شادباش و دیر زی — میر، زی تو شادمان آید همی
میر ماه است و بخارا آسمان — ماه سوی آسمان آید همی
میر سرو است و بخارا بوستان — سرو سوی بوستان آید همی

چون رودکی بدین بیت رسید امیر از تخت فرود آمد و بی‌موزه پای در رکاب خنك نوبتی آورد و روی به‌بخارا نهاد چنانکه راتین و موزه دو فرسنگ در پی امیر بردند به «بروته» و آنجا در پای کرد و عنان تا بخارا هیچ جای باز نگرفت».

در تاریخ همه ملل از این قبیل داستانها که معرف ارزش ادبیات است زیاد است تأثیر ادبیات در روحیه و اخلاق و اوضاع زندگانی بشر و در تحولات تاریخی که در مجتمع بشری رخ داده اگر بیشتر از تأثیر عقل و استدلال نباشد کمتر نیست گاه اتفاق میافتد که یك شعر یا یك ضرب‌المثل که فقط ارزش شعری و ادبی دارد یك پایه روحیه ملتی را تشکیل میدهد. بشهادت تاریخ غالب تحولات و انقلابات علمی و فلسفی و صنعتی که در دنیا پدید آمده بدنبال انقلابهای ادبی بوده، درتمدن جدید اروپا تأثیر وجود شعرا و نویسندگان بزرگ کشورهای اروپائی کمتر از تأثیر وجود علماء طبیعی و ریاضی و فلاسفه و مخترعین و مکتشفین نبوده است.

۲ــ عمل تشبیه و استعاره بحکم غریزه و فطرت در میان تمام افراد و طوایف و قبائل بشر معمول بوده و میباشد تمام مردم همواره در نظم و نثر خود بکار برده و میبرند و عملا بین مردم دربکار بردن و بکار نبردن تشبیهات و استعارات اختلافی نیست ولی علماء ادب در مقام توجیه علمی و بیان ماهیت این عمل غریزی با یکدیگر اختلاف دارند.

جمهور علماء ادب قبل از سکاکی استعاره را از شئون الفاظ میدانستند و معتقد بودند که استعاره جز نقل مکان دادن‌الفاظ و بکار بردن لفظی بجای لفظ‌دیگر بواسطه علاقه مشابهت بین معانی آندو لفظ چیزی نیست ــ مثلا انسان هنگامیکه میخواهد بفهماند فلان شخصی که میآید شجاعت شیر دارد‌بجای‌آنکه نام‌خودش را ببرد میگوید «شیرآمد» یعنی کلمه شیر را که نام آن حیوان مخصوص است و ضرب‌المثل شجاعت است بجای نام خود آنشخص میگذارد و با آن لفظ «عاریتی» از آنشخص‌تعبیر میکند پس‌ماهیت استعاره عبارت‌است ازبکاربردن لفظی‌بجای‌لفظ دیگریکه بین معنای آندو لفظ مشابهت وجود دارد بمنظور اثبات یکی از اوصاف یکی از اینمو برای ←

انسان مصداق شیر یا ماه است اگرچه در ظرف خارج چنین نیست یعنی در پندار، حد شیر یا ماه بانسان داده شده اگر چه در خارج از آن یك موجود دیگری است.

۲ــ این مصادیق تازه دارای این حدود هستند تا جائی کــه احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آنهــا از میــان میروند و یا تبدل آنها مبتدل میشوند چنانکه مثلا میتوان[۵] روزی

← دیگری.

ولی سکاکی (متوفی قرن هفتم هجری) معتقد شد که استعاره از شئون الفاظ نیست بلکه از شئون معانی است یعنی از اعمال مخصوص ذهن است و در مورد عمل استعاره هیچگاه لفظ از جای خود تکان نمیخورد و در غیر معنای اصلی خود استعمال نمیشود. استعاره حقیقتاً یك عمل نفسانی و ذهنی است یعنی انسان در ذهــن خود فرض و اعتبار میکند که مشبه یکی از مصادیق مشبه‌به است و خارج از آنها نیست و حد و ماهیت مشبه‌به را در تخیل خود منطبق بمشبه میکند. همواره بناء محاوره بشر در مقام تعبیر و القاء مطلب بمخاطب براینست که متکلم در ضمن کلام خود مدعــی است کــه مشبه اساساً از مصادیق مشبه‌به است. قرائن لفظی و محاوراتــی عمومی بشر مؤید اینمطلب است. مثلا در مثال گذشته هنگامیکه انسان در حالیــکه شخص معینی را مورد اشاره قرار میدهد و بمخاطب خود میگوید «شیرمیآید» یك‌جمله بجای دو جمله بکار برده است یکی اینکه فلان شخص میآید و دیگر آنکه فلان شخص مصداق ماهیت شیر است و حد شیر بر او منطبق است. مفاد جمله ضمنی دوم که فرض و اعتبار شیر بودن یکنفر انسان است (بحسب فرض و اعتبار متکلم) ماهیت استعاره را تشکیل میدهد ــ بعداز سکاکی عده‌ای‌ازعلماء ادب این‌نظریه‌را پذیرفته‌اند و البته این نظریه تنها جنبه ادبی دارد و ماهیت استعاره را که عمل مخصوصی است و سروکار با محاورات و مکالمات دارد توجیه میکند ولی هنگامیکه عمل ذهن و طرز اندیشه‌سازی نفس را در مورد مطلق اعتباریات مورد مطالعه دقیق قرار میدهیم نظریه سکاکی را درست می‌بینیم. اینست معنای جمله متن که میگوید «**در پندار خود حد چیزیرا بچیز دیگر میدهیم**».

۵ــ تغیر و تبدل افکار و تصورات اعتباری چه در اعتباریات اخلاقی و چه در اعتباریات اجتماعی و چه در اعتباریات‌شعری زیاد است و اصول‌کلی این تغییرات بتدریج در طی خود مقاله خواهد آمد ــ از همه متغیرتر و آنی‌تر اعتباریات شعریست که شاید نتوان تحت ضابط کلی در آورد. شاعر از آنجهت که شاعر است و سر و کارش از طرفی با احساسات و از طرفی با قوه متخیله است جهان را و آنچه درآنست همواره با نیروی تخیل و با مینك احساسات و تمایلات مخصوص خود می‌بیند. قضاوتهای شاعرانه در مورد هر چیزی همواره از روابط معنوی شاعر و آن چیز حکایت میکند نه از اوصاف واقعی نفس‌الامری آنچیز و به‌عبارت دیگر افکارشاعرانه انعکاس واقعیت خارجی نیست بلکه انعکاس احساسات درونی خود شاعر است. احساسات درونی شاعر بحسب اوضاع و احوال، مختلف است و از این‌رو قضاوتهای شاعرانه دستخوش همین اختلافات است بخلاف قضاوتهای عقلانی و نظری که از نفوذ این عوامل آزاد است. شاعر تحت تأثیر احساسات ویژه و نیروی تخیل، کوهی ←

یك فرد انسان را از روی احساسات ویژه شیر تصور کرد و روزی دیگر بواسطه بروز احساسات دیگری موش قرار داد پس این‌معانی قابل تغییر میباشند و با تبدل عوامل وجودی خـود (احساسات درونی) متبدل میشوند.

۳ــ هریك از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است[۶]

← را کاه و کاهی را کوه میبینند دریك حال چیزیرا در کمال حسن و زیبائی و درحال دیگر همان‌چیز را درنهایت زشتی و ناهنجاری میبینند و همچنین...

مطابق نقل عروضی سمرقندی هنگامیکـه فردوسی هنوز شاهنامه را پیش سلطان محمود نبرده بود و امید حمایت و مساعدت از او داشت این اشعار را در وصف سلطان غزنوی سرود.

چو کـودك لب از شیر مـادر بشست ز گهـواره محـمـود گـوید نـخست
بتـن ژنـده پیـل و بجان جبرئیـل بکـف ابـر بهمـن بـدل رود نیـل
جهانـبدار مـحـمـود شـاه بـزرگ بـآبشخور آرد همـی میش و گـرگ

ولی پس از آنکه شاهنامه را پیش سلطان محمود برد و حاسدان سعایت کردند و گفتند او مردی«رافضی» است ودلیل رافضی‌بودنش‌هم‌اینست‌که درآغاز شاهنامه از اهل بیت پیغمبر نام برده و سلطان عنایتی بفردوسی نکرد فردوسی صد بیت در هجاء شاه غزنوی سرود و بعدها در اثر خواهش «سپهبدشهریار»پادشاه طبرستان آن اشعار را محو کرد این ابیات از آنجمله است:

پرستـار زاده نیـایـد بکـار و گـر چنـد باشـد پـدر شهریـار
بتنگـی نبـد شـاه را دستـگـاه وگـرنـه مـرا بـر نشانـدی بگـاه
چـو انـدر تبـارش بـزرگـی نبـود نـدانـست نـام بـزرگـان شنـود

۶ــ کلمه حقیقی برافکار و ادراکات نظری از آنجهت اطلاق میشود که هریك از آنها تصویر یك امر واقعی و نفس‌الامری است و بمنزله عکسی است که از یك واقعیت نفس‌الامری برداشته شده و اما برافکار و ادراکات عملی و اعتباری کلمه «وهمی» اطلاق میشود و این از آنجهت است که هیچیك از آن ادراکات تصویر و انعکاس یك امر واقعی و نفس‌الامری نیست و از یك واقعیت نفس‌الامری حکایت نمیکند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض نموده ندارند.

نکته‌ایکه تذکرش لازم است اینست که ممکن است بعضی چنین بپندارند کـه مفاهیم اعتباری (مثـلا مفهوم مالکیت و مملوکیت) چون مفاهیمی فرضی و قراردادی هستند و ما بحذاء خارجی ندارند پس صرفاً ابداعی و اختراعی هستند یعنی اذهان از پیش خود با یك قدرت خلاقه مخصوصی اینمعانی را وضع و خلق میکنند ولی این تصور صحیح نیست زیرا همانطوریکه در مقاله ۵گفتیم قوه مدرکه‌چنین‌قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد (حقایق) یا نداشته باشد (اعتباریات) و همانطوریکه در آنمقاله مشروحاً بیان شد مادامیکه قوه مدرکه با یك واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمیتواند تصویری از آن بسازد وفعالیتی که ذهن از خود نشان میدهد عبارت استاز انواع تصرفاتیکه در آن تصویرات مینماید از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع.

اینجا ممکن است این اشکال یا سؤال بنظر برسد که آن ضابطه کلی که در مقاله ۵ بیان شد در مـورد ادراکات حقیقی صادق است و در اعتباریات صادق نیست ←

یعنی هر حد وهمی را که بمصداقی میدهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده مثلا اگر انسانی را شیر قرار دادیم یك شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست.

۴ـ این معانی وهمی در عین حال که غیرواقعی هستند آثار واقعیه دارند پس میتوان گفت اگر یکی ازاین معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (لغو ــ بی‌اثر) پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود.

۵ـ این عمل فکری را طبق نتائج گذشته میتوان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده اینست که با عوامل احساسی حدچیزی‌را بچیز دیگری بدهیم بمنظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی

→ زیرا همانطوریکه در بالا اشاره شد حقایق مصداق واقعی دارند و بدایش آنها را از راه اتصال وجودی قوه مدرکه با مصداقهای واقعی میتوان توجیه کرد بخلاف اعتباریات که مصداق واقعی ندارد پس آیا میتوانگفت که ذهن مفاهیم اعتباریه را از پیش خود وضع و خلق میکند؟!

پاسخ این اشکال واضح است زیرا چنانکه بتدریج در ضمن مقاله معلوم خواهد شد هیچیك از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را بذهن توجیه کنیم. بلکه حقیقت اینست که هریك از مفاهیم اعتباریه را که درنظر بگیریم خواهیم دید برروی حقیقتی استوار است یعنی یك مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت بآن مصداق حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است چیزیکه هست ما برای وصول بمنظور و مقصودهای عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگریرا مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامشرا «اعتبار» گذاشته‌ایم یکنوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی میدهد و این خود یکنوع فعالیت و تصرفی است که ذهن برروی عناصر ادراکی مینماید و فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفاتیکه در مقاله ۵ شرح آنها رفت اینست که این تصرف تحت تأثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی (بطور ارادی یا غیر ارادی) واقع میشود و با تغییر آنها تغییر میکند بخلاف آن تصرفات که از نفوذ اینعوامل آزاد است. علیهذا مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است و همانطوریکه در مقاله ۴ گفته شد که خطای مطلق نداریم و هر خطائی از صحیحی پیدا شده است. اعتبار و فرض مطلق هم نداریم تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن: **هریك از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است** و البته درك اینمطلب در مورد اعتباریات شعری (مثال شیر میاید) واضح است و در مورد اعتباریات عملی و اجتماعی نیز با بیانهائیکه‌بتدریج در متن و پاورقی‌ها میشود اینمطلب واضح خواهد شد.

خود دارند.

۶ـ این ادراکات و معانی چون زائیدهٔ عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی[۷] با ادراکات وعلوم حقیقی ندارند و باصطلاح

۷ـ اینمطلب که ادراکات اعتباری نمیتوانندبا ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند از مهمترین نکات قوانین تفکر است و از نظر فن منطق که قوانین اصلی تفکر را بیان میکند کمتر مسئله‌ایست که ارزش این مسئله را داشته باشد. خصوصاً با توجه باینکه غفلت از این نکتهٔ فنی موجب لغزشهای زیادی از برای بسیاری از فلاسفه و غیر فلاسفه در قدیم و جدید شده است که ببعضی از آنها اجمالا اشاره خواهیم کرد از آنچه بنحو اختصار در اینجا ذکر میکنیم خواننده محترم حدس خواهد زد که تحقیق مفصل این مبحث منطقی در خور یك رساله مستقلی است ولی توضیحات ذیل با همه اختصار با اتکاء بقسمتهائیکه در مقاله ۵ گذشت سررشته مطلب رابدست خواننده محترم خواهد داد. این توضیحات را در چهارقسمت بیان میکنیم.

۱ـ ارتباط تولیدی یعنی چه؟

۲ـ افکار و ادراکات حقیقی چگونه با یکدیگر ارتباط تولیدی پیدا میکنند؟

۳ـ چرا افکار و ادراکات اعتباری نمیتوانند با افکار و ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟

۴ـ طریق سیر و سلوك فکری در اعتباریات چیست؟

ارتباط تولیدی یعنی چه؟

عالیترین و در عین‌حال شگفت‌انگیزترین فعالیتهای ذهنی همان است که بحسب اصطلاحات منطقی «فکر» نامیده شده است. فعالیت فکری اینست که ذهن برای آنکه مطلبی را که بر وی مجهول است برخویش معلوم سازد معلومات واطلاعات قبلی خود را وسیله میسازد یعنی آنها را بطرز مخصوصی تجزیه و تالیف و تحلیل و ترکیب میکند. تا بالاخره آن مجهول را تبدیل بمعلوم میسازد. اطلاعات و معلومات قبلی ذهن بمنزله «سرمایه» کار وی بشمار میرود که در آنها عمل میکند و از آنها سود میبرد و برمقدار اصلی میفزاید.

البته در اینکه حدود کامیابی ذهن در این فعالیت چه‌قدر است و تا چه‌اندازه ذهن میتواند با استفاده از معلومات و اطلاعات خود بکشف جدید نائل شود؟ و یا اینکه در هر فکری چه‌اندازه سرمایه اصلی لازم است و خود آنسرمایه‌ها از کجا و از چه راه بدست میآید؟ و هم در اینکه طرز سلوك و رفتار و قوانین اصلی این جنبش و فعالیت چیست؟ اختلاف نظرهائی بوده و هست و همین اختلاف نظرها است که روشهای مختلف منطقی را بوجود آورده است ولی در اصل موضوع که ذهن بکنوع فعالیتی میکند و در آن فعالیت معلومات و اطلاعات قبلی را وسیله قرار داده مجهولی را تبدیل بمعلوم میسازد بین منطقیین یا فلاسفه یا روانشناسان اختلافی نیست. و حتی حسی مسلك‌ترین علماء نیز اذعان دارند که وصول ذهن بیك قانون تجربی علاوه برمشاهدهٔ مستقیم و آزمایش عملی نیازمند بفعالیت ویژه فکری بر اساس استفاده از معلومات و اطلاعات قبلی است. ذهن بوسیله فعالیت فکری پیشروی میکند یعنی مجهولی را تبدیل بمعلوم میسازد و از اینراه برمعلومات خویش میفزاید و ممکن است این پیشروی ادامه پیدا کند و چنانکه دانستیم این پیشروی بخودی‌خود ←

منطق یك تصدیق شعری را با برهان نمیشود اثبات کرد ودرین صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری ومانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود.

← و ابداعی محض نیست بلکه در نتیجه تصرف و مورد استفاده قرار دادن معلومات و اطلاعات قبلی ذهن است و در حقیقت همان معلومات و ادراکات قبلی است که باعث این پیشروی و موجد و پدید آورنده این ادراك جدید است و از اینجهت است که افکار و ادراکات جدیدیکه بوسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل میشود همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلی است و بین‌آنها سنخیت برقرار است پس‌همانطوریکه در متن مقاله ۵ گذشت «بستگی و رابطه معلومات واطلاعات قبلی با نتیجه جدیدیکه بواسطه عمل تفکر از آنها بدست‌آمده بتواند و بارآوری مادی‌خالی از شباهت‌نیست». رابطه تولیدی که در بالا نام برده شد ناظر بهمین مطلب است یعنی عبارت است از علاقه‌ای شبیه توالد و پدر و فرزندی که بواسطه عمل تفکر (طبق اصول و قوانین منطق) بین بعضی از ادراکات با بعضی دیگر برقرار میشود.

ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا میکنند؟

دانستن اینکه ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا میکنند موقوف براینست که بدانیم، ذهن هنگامیکه در تکاپو و جنبش است و میخواهد مجهولی را برخویش معلوم سازد واقعاً چه میخواهد؟ و آنچیزیکه بدست‌آوردن آنچیز موجب تبدیل مجهول بمعلوم‌میشود چیست؟ ذهن‌تحت‌تاثیر غریزه حقیقت‌جوئی یا عامل‌دیگر دومفهوم را با یکدیگر مقایسه میکند و میخواهد رابطه واقعی آنها را از «تلازم» یا «تعاند» یا «اندراج» یا «تساوی» دریابد. در این مقایسه گاهی باشکال برنمیخورد و بدون آنکه احتیاج به‌تکاپو و جنبش داشته باشد رابطه را مییابد (از قبیل بدیهیات اولیه و محسوسات و وجدانیات) و گاهی باشکال برمیخورد یعنی احتیاج به‌تکاپو و جنبش دارد. این تکاپو و جنبش برای پیدا کردن واسطه است که در اصطلاح منطق «حداوسط» خوانده میشود. ذهن برای پیدا کردن حداوسط تلاش میکند و معلومات و اطلاعات قبلی خویش را مورد تفتیش و مطالعه قرار میدهد اگر در میان آنها چیزیرا که صلاحیت واسطه شدن داشته باشد پیدا کرد نتیجه مطلوب را میگیرد. نقشی که حداوسط دارد اینست که با هر دو مفهوم مورد نظر رابطهٔ روشن و واضح دارد و بواسطه میانجی واقع شدن خود آن دو را بیکدیگر مربوط میسازد. در مقام تشبیه گفته‌اند عیناً مثل اینست که انسان میخواهد از روی جوی آبی بپرد و نمیتواند آنگاه سنگی را پیدا میکند و بوسط جوی آب میگذارد و با گذاشتن یکپا روی سنگ از جوی عبور میکند.

شما مثلا گرفتاری سختی پیدا کرده‌اید و میدانید که فلانشخص اگر قدم جلو بگذارد میتواند آن گرفتاری را رفع کند اما نمیدانید که آیا او حاضر به‌چنین‌اقدامی خواهد شد یا نه؟ مدتی متحیر میشوید و باندیشه فرو میروید یك‌وقت به‌یادتان می‌آید که آنشخص با پدر شما سابقه دوستی و رفاقت داشته فوراً مطمئن میشوید که اگر تقاضا بکنید مساعدت خواهد کرد. در این جا دانستن سابقه دوستی«حد اوسط» واقع شده یعنی رابطه آنشخص را با مساعدت نمیدانستید و لهذا مردد بودید که آیا ←

۷ــ ممکن است این معانی وهمیه را اصل قرار داده و معانی وهمیه دیگری از آنها بسازیم و بواسطهٔ ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود (سبك مجاز از مجاز).

با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود باینکه ممکن

← مساعدت میکند یا نمیکند ولی پس از آنکه یادتان افتاد که با پدرتان سابقه دوستی داشته و رابطه دوستی را با مساعدت کردن باولاد میدانید فوراً حکم میکنید که پس با من مساعدت خواهد کرد. در مسائل علوم بهترین مثال ریاضیات است شما ابتداء نمیدانید که زاویه A مساوی است با زاویه B یا مساوی نیست ولی از اینکه زاویه A مساوی است با زاویه C و زاویه C مساوی با زاویه B فوراً با اتکاء بقانون کلی «دو چیز مساوی با یکچیز مساوی یکدیگرند» مطلب را کشف میکنید (همانطوریکه در مقاله ۵ گذشت اینگونه قیاسات منحل بدو قیاس است و دوبار احتیاج بحد اوسط پیدا میشود).

پس هنگامیکه ذهن در تکاپو و جنبش است و میخواهد مجهولی را تبدیل به معلوم سازد در حقیقت میخواهد رابطه واقعی بین دو مفهوم را بدست آورد وعاقبت از راه میانجی شدن یك مفهوم سوم به‌نتیجه مطلوب میرسد. پس ارتباط تولیدی ادراکات باین ترتیب است که‌از ادراك رابطه حداوسط با یك‌مفهوم‌وادراك رابطه‌اش با مفهوم دیگر ادراك رابطه خود آن دو مفهوم تولید میشود. از اینجا معلوم میشود که پیشروی فکری ذهن براساس درك روابط است و آن روابط، واقعی و نفس‌الامری است یعنی هرچند «فکر» یکنوع فعالیت است ولی این فعالیت دلبخواه و آزاد نیست بلکه تابع واقع و نفس‌الامر است. و اگر ذهن بلاواسطه یا مع‌الواسطه حکم بتلازم یا تعاند یا تساوی یا اندراج میکند از آنجهت است که در واقع و نفس‌الامر چنین است.

محققین منطقیین در فن برهان منطق در مقام تحقیق آنکه در مقدماتیکه در برهان بکار برده میشود بین موضوع و محمول چگونه رابطه‌ای باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را بکشف یك رابطه واقعی و نفس‌الامری برساند یعنی واقعاً بتواند «حقیقتی» را معلوم سازد شرائطی ذکر کرده‌اند و از همه مهمتر سه‌شرط است ــ ذاتیت ــ ضرورت ــ کلیت ــ و البته از هریك از این شروط معنای خاصی را در نظر گرفته‌اند که درکتاب برهان مسطور است و آنکس که بطور مشروح و مبسوط و محققانه اینمطلب را بیان کرده ابن‌سینا در منطق‌الشفا است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اساس‌الاقتباس و در منطق التجرید کم و بیش مطابق‌آنچه شیخ بیان کرده اشاره‌ای کرده است ولی جمهور منطقیین و فلاسفه اسلامی این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده‌اند و همین تغافل منشأ لغزشهای زیادی شده است. دانشمندان جدید نیز که بمسائل منطقی اهمیت شایانی داده‌اند باین طرز و روش وارد و خارج نشده‌اند.

آنچه برای مطلب فعلی ما لازم است همینقدر است که فکر منطقی و سیر و سلوك برهانی متکی برروابط واقعی محتویات ذهن است و زمینه فعالیت عقلانی و فکری که ارزش منطقی داشته باشد در جائی فراهم است که بین مفاهیم درواقع و نفس‌الامر رابطه برقرار باشد. و اما تفصیل چگونگی این روابط را از فن برهان منطق باید جستجو کرد. ←

است انسان یا هرموجود زنده دیگر (باندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یك سلسله احتیاجات وجودی مربوط بساختمان ویژه‌اش میباشد یك رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص باحساسات مزبور داشته و بعنوان

← **چرا ادراکات اعتباری نمیتوانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟**

با توجه بآنچه تاکنون گفته شد پاسخ این پرسش واضح است. زیرا چنانکه دانستیم اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن، روابط واقعی و نفس‌الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبطند زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از اینرو ذهن میتواند بتشکیل قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره‌ئی حقایق، حقایق دیگر برا برخویش معلوم سازد ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یك مفهوم حقیقی و یا یك مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و لهذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست و بعبارت دیگر که با اصطلاحات منطقی نزدیکتر است ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزاء آنرا حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) یك مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمیتوانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم و هم نمیتوانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده یك امر اعتباری نتیجه بگیریم.

مثلا درحقایق، تقدم‌شیء برنفس وترجح بلامرجح وتقدم‌معلول برعلت وتسلسل علل و دور علل و توارد علل‌متعدده برمعلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و عرض بلاموضوع و اجتماع دو عرض متماثل یا متضاد در موضوع واحد و تقدم زمانی مشروط برشرط محال است و انتفاءکل با انتفاء جزء و انتفاءمشروط با انتفاء شرط و انتفاء ممنوع با وجود مانع ضروری است و جعل ماهیت و جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیت و مسببیت نامعقول است. در مورد حقایق میتوان باین اصول کلی توسل جست و برای نفی یا اثبات چیزی نتیجه گرفت یعنی در مورد یك امر حقیقی میتوان بتقدم شیء برنفس یا ترجح بلامرجح و در مورد علت ومعلول حقیقی بقانون امتناع تقدم معلول برعلت و امتناع تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده برمعلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و در مورد عرض و موضوع حقیقی بامتناع عرض بلاموضوع و امتناع اجتماع امثلین و اجتماع ضدین و در مورد شرط و مشروط حقیقی بامتناع تقدم مشروط برشرط و در مورد کل و جزء حقیقی بضرورت انتفاء کل با انتفاء جزء استناد جست و نتیجه گرفت ولی در مورد علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع‌اعتباری و کل و جزء اعتباری بهیچیك از این اصول و قواعد نمی‌توان توسل جست و نتیجه گرفت زیرا در اعتباریات تقدم شیء برنفس و ترجح بلامرجح و تقدم معلول بر علت و... محال نیست و انتفاء کل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و... ضروری نیست و جعل ماهیت و جعل سببیت و... نامعقول نیست.

از اینجا روشن می‌شود که عدم تمیز و تفکیك اعتباریات از حقایق از لحاظ منطقی فوق‌العاده خطرناك و زیان‌آور است و استدلالهائیکه در آنها رعایت نکات بالا نشود فاقد ارزش منطقی است خواه آنکه برای اثبات «حقایق» بمقدماتیکه از امور ←

نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و یا بقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زائل و متبدل شود (و اینها همان علوم وادراکات اعتباریه بالمعنی الاخص میباشند که در آخر مقاله ۵ تذکر داده شد).

* * *

ما در نگاه نخستین پدیده‌های جهان را بدو قسم مختلف: موجودات زنده (دارای شعور) و موجودات غیر زنده تقسیم مینمائیم[۸] و گاهی که در یك موجود غیر زنده مانند یکفرد درخت

← اعتباری تشکیل شده‌است استناد شود مثل غالب استدلالات «متکلمین» که غالبا «حسن وقبح» یا سایر مفاهیم اعتباری را دست‌آویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه‌در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند و مثل بسیاری از استدلالات «مادیین» که احکام و خواص اعتباریات را در حقایق جاری دانسته‌اند و ما بتدریج بهمه یا بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد و خواه آنکه در اعتباریات به‌اصول و قواعدی که از مختصات حقایق‌است که برای نمونه چند مثال در بالا ذکر شد استناد شود مانند معظم استدلالاتیکه معمولا در «فن اصول» بکار برده میشود.

طریق سیر و سلوك فکری در اعتباریات چیست؟

در امور اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی‌است و اعتبار کننده، این فرض و اعتبار را برای وصول بهدف و مصلحت و غایتی‌نموده و هرگونه که بهتر او را بهدف و مصلحت منظور وی برساند اعتبار میکند. یگانه مقیاس عقلائی که در اعتباریات بکار برده میشود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در اینجهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت مثلا اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصالح‌و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت وهمچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یك نفر بشر و اعتبارات قانونی که بوسیله «وحی الهی» تعیین میشود.

ولی در اینجهت فرقی نیست که هرکس و هرچیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار میکند غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول بآن هدف را مقصد قرار میدهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول بآن مقصد دور کند پس یگانه مقیاس سیر و سلوك فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است.

۸ــ معمولا موجود زنده یا ذی‌حیات بمطلق موجوداتی گفته میشود که دارای خاصیتهای ــ تغذیه ــ رشد ــ تولیدمثل ــ میباشند و این تعریف همانطوریکه شامل حیوانات از قبیل اسب و شتر و مرغ ومار وماهی هست شامل نباتات از قبیل درخت آلبالو و گل‌سرخ و ذرت نیزهست و لهذا دراصطلاحات‌معمولی و متداول، «علم‌الحیات» عبارت است از مطلق علم شناخت موجودات زنده که به‌دو بخش گیاه‌شناسی و حیوان‌ــ ←

تأمل نمائیم میبینیم اجتماع چندین واحد مثلا شاخه و تنه و ریشه یکواحد را تشکیل داده و با اعضاء و قوای مختلفی مجهز نموده‌اند و همین واحد با فعالیت ذاتی خود فعالیت کرده و تدریجاً افعال و آثار وحوادثی بوجودآورده و وجودخودرا یا بقاء وجودخودرا حفظ مینماید. بوسیله ریشه‌های خود آب و غذا از زمین جذب میکند و از راه تنه و شاخه و برگ تهویه مینماید و بواسطه جهازات داخلی غذای اندوخته را بهمه اطراف جسم خود پخش میکند و بهمین واسطه تغذی و تنمیه بعمل می‌آورد و زوائد و فضلات را بیرون میدهد و درهرسال چندی استراحت کرده و بگردآوری و تجهیز نیروی فرسوده خود اشتغال ورزیده و سپس سرگرم نمو گردیده

← شناسی منقسم میشود.

در مقابل موجودات زنده و ذی‌حیات جماداتند مانند سنگ و سرب و آهن. فرق گذاشتن موجودات زنده و جمادات روی سه خاصیت فوق آسان است و اشکالی ندارد. ولی فرق گذاشتن حیوان و نبات خالی از اشکال نیست. قدما فرق حیوان و گیاه را در حس و حرکت میدانستند ولی دانشمندان جدید که مطالعات زیادی در انواع مختلف نباتات و حیوانات کرده‌اند این فرق را قابل مناقشه دانسته‌اند و بعضی امتیاز اصلی حیوان و نبات را در مواد غذائی آنها دانسته‌اند زیرا نباتات از مواد جامد تغذی میکنند بخلاف حیوانات که از گیاه و گوشت تغذی میکنند و بعضی دیگر هیچیک از اینفرقها را صحیح ندانسته و اختلاف نسبتاً اساسی که در حیوان و نبات یافته‌اند عیناً اختلاف در وضع ساختمان داخلی سلولهای تشکیل دهندهٔ آنها می‌باشد.

ولی چنین بنظر میرسد که اگر فرق حیوان و نبات را مطابق همانچیزیکه قدما گفته‌اند در شعور و حرکت ارادی بگذاریم اشکال مهمی پیش نمیاید و اشکالاتی که دراین‌زمینه شده قابل دفع‌است و ما خود را نیازمند ببحث در اطراف اینمطلب نمی‌دانیم.

علیهذا کلمه «حیوان» بموجوداتی گفته میشود که (در طبیعت) دارای شعور و تشخیص و حرکات سبوق بتشخیص و اراده هستند.

در اینمقاله هرجا که موجود زنده اطلاق میشود مقصود مطلق موجوداتی که بآنها کلمه «حی» یا «ذی‌حیات» گفته‌میشود نیست بلکه‌مقصود خصوص‌همان‌موجوداتی است که بآنها کلمه «حیوان» یا «جانور» گفته میشود. یعنی موجوداتیکه شاعر بفرد و به‌پاره‌ای از افعال خود هستند وحرکاتی از روی شعور و اراده انجام میدهند و مقصود از تقسیم بالا تقسیم موجودات است به‌حیوان و غیر حیوان نه‌تقسیم موجودات بذی‌حیات و غیر ذیحیات (جماد).

برای آنکه ادراکات اعتباری را بشناسیم باید نظری اجمالی و کلی بوضع احتیاجات طبیعی و عملیات بدنی موجود زنده (حیوان) بنمائیم و با نظر دیگر دستگاه اندیشه موجود زنده و بالاخص انسان را مورد بررسی قرار دهیم زیرا چنانکه قبلا اشاره شد ادراکات اعتباری مولود رابطه احتیاجات زندگی و دستگاه شعور موجود زنده است و مقدمه‌ای که در متن بیان شده برای تمهید این مطلب است.

و سبز شده و شکوفه باز کرده و میوه درآورده و میرساند، دوباره از فعالیت بیرونی افتاده و کار گذشته را از سر میگیرد.

خلاصه همه این حوادث (خواص و افعال) باهسته مرکزی خودشان (واحد درخت) یك جهان کوچکی را تشکیل میدهند که همه اجزاء وی بهمدیگر بستگی داشته و یك سازمان واحدی را پدید آورده‌اند که در نقطه مرکزی وی واحدی بنام جوهر درخت و در شعاع عمل وی موجودات دیگری بعنوان طفیلی واحد جوهری نامبرده گرداگردش را گرفته و وابسته وی میباشند چندی فعالیت واحد نامبرده پدید و پیدا و پس از چندی میمیرد و با سقوط وی همه این جهان کوچك سقوط کرده و نابود میشود.

پس واحد درخت یك موجود طبیعی است که یك سلسله خواص و آثار طبیعی را با اوضاع معینه (مراد از وضع هیئت ترکیبی است که شرایط زمانی و مکانی وماده با گردآمدن و فعل وانفعال خود بوجود می‌آورند) بطور ضرورت و جبر انجام میدهد.

اکنون اگر از موجود غیر زنده بموجود زنده پرداخته ومثلا انسان را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید دارای همان فرمول وجودی است و یکفرد انسان عیناً وضعیت ذاتی یك موجود طبیعی را مانند درخت دارد و هرفرد انسانی هرکه و هروقت و هرکجا باشد اعم از شاه و گدا اعم از مرد و زن اعم از عاقل و دیوانه اعم از بیابانی وشهری اعم از دانشمند ونادان یك واحد طبیعی است که در دایره هستی خود یك سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل بحسب طبیعت و تکوین «جبراً» انجام میدهد و چندی بدینسان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از میان میروند. این یك جنبه وجود[۹]

۹ـ در ساختمان وجودی انسان و هر حیوانی دو قسمت دیده میشود: دستگاه طبیعت ـ دستگاه نفسانیات.

حیوان از طرفی دارای جهازات بدنی و طبیعی از قبیل جهازات تنفس وتغذیه و تولیدمثل و غیره است که هریك از آنها اعمال ویژه‌ای را در وجود موجود زنده با طرز شگفت‌انگیزی انجام میدهند که در کتب تشریح و فیزیولوژی حیوانی مسطور است و از طرف دیگر مجهز بدستگاه شعور و اندیشه ومیل و لذت و اراده وخواهش است که آن نیز با طرز مخصوصی در کار و فعالیت است و درکتب علم‌النفس مسطور است.

در قسمت اول نباتات با حیوانات کم و بیش شریکند یعنی نباتات نیز دارای ←

موجود زنده (مثلا انسان) است که مورد مطالعه قرار میدهیم حالا از جنبه دیگر مورد بررسی قرار میدهیم:

گاهیکه بصحنه ممتد زندگی خود تماشا میکنیم و از طریق دیگر و جنبه دیگر زندگی خود را مورد بررسی قرار میدهیم می‌بینیم دمیکه کودکی خوردسالیم در برابر دیدگان پر از احساسات نغز و تازهٔ ما همان و همان مهر و عطوفت مادر بوده و فکری بجز

← جهازات طبیعی از قبیل تنفس و تغذی و تولیدمثل ممتند و این‌جهازات برای بقاء فرد یا بقاء نوع فعالیت میکنند و همان غایتی را که جهازات طبیعی حیوانی بنفع حیوان تحصیل میکنند جهازات نباتی بنفع نبات تحصیل میکنند با این فرق‌که‌جهازات نباتی معمولا ساده‌تر و بسیطتر و جهازات حیوانی مفصلتر و وسیعتر و زیادتر است و قهراً احتیاجات بیشتری را برای حیوان تولید میکند و از طرف دیگر تغذی نبات از موادی است که معمولا در دسترس وی هست از قبیل هوا و مواد خاکی و رطوبت بخلاف حیوان که معمولا از مواد نباتی یاحیوانی باید تغذی‌کند و این‌خودبراحتیاجات وجودی حیوان میفزاید و او را مجبور میکند که نقل مکان داده از نقطه‌های دوردست تحصیل غذا نماید.

حیوان در اثر اینکه از طرفی ساختمان وجودی وی وسیعتر و نیازمندیهای بیشتری دارد و از طرف دیگر مایحتاج زندگانیش در دسترس وی نیست ناچار است برای آنکه قسمت مهم مایحتاج خود را تحصیل کند بتکاپو و جنبش بپردازد و موادی را که مورد نیازمندی وی است برای استفاده خود آماده سازد.

تکاپو و جنبش حیوان برای تحصیل مایحتاج حیات و آماده ساختن موادموردنیاز با هدایت و راهنمائی و فعالیت آن قسمت دیگر از ساختمان وجودی حیوان یعنی دستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده انجام میپذیرد. از اینرو طبیعت حیوانی برای وصول باهداف و غایات کمالی خود نیازمند بمیانجی شدن شعور و ادراك و میل و لذت و خواهش است بخلاف طبیعت نباتی که بواسطه وضع مخصوص خود راه تکامل خود را بدون واسطه شدن این امور طی میکند.

ما در این مقاله نمیخواهیم وارد کیفیت ساختمان طبیعی وجود حیوانات و طرز فعالیت اعضاء و اجزاء بدن حیوانات بشویم و قسمتی از تشریح یا علم وظائف‌الاعضاء را برای خواننده محترم بیان کنیم و یا اینکه وارد موضوعات علم‌النفسی بشویم و از غرائز و تمایلات و شعور و ادراك حیوانات و بالاخص انسان صحبت بداریم و البته این هردو قسمت بسیار شیرین و دلکش و سودمند است و علماء حیوانشناسی از یکطرف و علماء علم‌النفس از طرف دیگر تحقیقات بسیار مفید و سودمندی در هردو قسمت نموده‌اند و مخصوصاً در قرون اخیر پیشرفتهای فوق‌العاده و قابل ملاحظه‌ای در هردو قسمت حاصل شده و دانشمندان نتیجه زحمات خود را در اختیار عموم علاقه‌مندان بعلم و دانش گذاشته‌اند. و همچنین نمیخواهیم در اینجا وارد اینمبحث فلسفی بشویم که آیا نفسانیات حیوان جنبه مادی دارد و از خواص معینه تشکیلات مادی بدن حیوان است و یا وجود مستقل دارد و باصطلاح معمول فلسفی جدید آیا اصالت با روح است یا با ماده یا با هردو یا با هیچکدام؟ هیچیك از این قسمتها مربوط‌بمدعای اینمقاله نیست.

آنچه مربوط بمدعای اینمقاله است کیفیت میانجی شدن و واسطه واقع شدن ←

نازیدن و یازیدن بکنار مادر و مکیدن پستان و خـوردن شیر و خوابیدن و التذاذ از راه چشم و گوش ودهان مثلا نداریم. و پس از چندی بروی همین مشاغل موجودی خود دستگاه بازی کردن و خیال پروریدن وانس پدید آوردن را گذاشته روز و شب ما باهمین فکر واندیشه سپری میشود. و پس از چندی احساسات مهر و عشق از افق هستی ما طلوع نموده و یك بخش مهمی از انبوه ذرات

← ادراکات حیوان است میان طبیعت حیوانی و غایات و اهداف آن و البته آنهم نه تمام ادراکات بلکه قسمتی از ادراکات که ما آنها را «ادراکات اعتباری» میخوانیم و اگر احیاناً وارد قسمتهای دیگر بشویم برسبیل مقدمه خواهد بود. در اینجا تذکر چند نکته لازم است:

۱ــ همانطوریکه در مقدمه مقاله تذکر دادیم اصل کوشش برای حیات قانون عمومی موجودات زنده است و گفتیم که موجود زنده در یك کوشش دائمی است و آن کوشش بطرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است. البته فعالیت و کوشش دائم اختصاص بحیوان ندارد نباتات بلکه جمادات نیز در یك فعالیت دائم هستند «چه، یك قطره و ذره بیکار نیست» و میتوان گفت وجود مساوی با فعالیت است و موجـود غیرفعال نداریم ولی آنچه بالاختصاص درباره حیوان گفته میشود یك نوع فعالیت مخصوص است که از آن به **کوشش برای حیات** یا **کوشش برای بقاء** تعبیر میشود یعنی کوشش حیوان در یك جهت و مسیر معین است و آن حیات و بقاء خود حیوان است و بتعبیر دیگرحیوان در یك فعالیت و کوشش دائمی برای «خود» است و همه کوششهای حیوان گرد یك نقطه مرکزی میچرخند و آن حیات و بقاء خود حیـوان است و همین قانون حیاتی است که «تنازع بقاء» را در حیوانات بوجود آورده است و عن‌قریب آنجا که از اصل «استخدام» سخن بمیان میآید بحث مفصلتری در اطراف اینمطلب خواهد شد.

۲ــ قبلا اشاره کردیم که حیوان بواسطه وضع خاص ساختمان بدنی وجهازات طبیعی که دارد نیازمند است که پاره‌ای از احتیاجات طبیعی خود را با میانجی شدن اندیشه و اراده و میل و لذت رفع کند برخلاف نبات که وضع ساختمان وجودیش طوری است که نیازمند بمیانجی شدن این امور نیست. اکنون اضافه میکنیم که دقت و مطالعه در حال حیوانات اینمعنی را میرساند که بموازات هریك از آن احتیاجات طبیعی که نیازمند بوساطت امور نفسانی مزبور است در دستگاه نفسانی وی میلها و غرائزی تعبیه شده که حیوانرا بطرف رفع نیازمندی طبیعت رهبری میکند مثلا حیوان برای رشد و نمو بمواد غذائی احتیاج دارد که از خارج باید تهیـه شود، بموازات این احتیاج طبیعی میل بغذا و لذت از خوردن آن در دستگاه نفسانی وی هست و آن تمایل است که هیجان آمیخته بلذتی در حیوان ایجاد میکند و حیوان برای ارضاء آن تمایل بجانب غذا حرکت میکند و آنرا در اختیار دستگاه هضم قرار میدهد و یا آنکه در دستگاه طبیعت وی جهاز دیگری است بنام جهاز تناسل و این جهاز بقاء نوع حیوان را تأمین میکند، بموازات اینجهاز طبیعی در دستگـاه نفسانیات حیوان غریزه و تمایل مخصوصی هست بنام غریزه جنسی و میل جنسی، این تمایل در موقعی‌که جهازات طبیعی آماده انجـام دادن وظیفه خـود برای بقاء نوع است هیجانی در حیوان پدید میآورد و حیوان برای آنکه آن تمایل را ارضاء و آن هیجان ←

اندیشهٔ ما را بسوی خود جذب کرده و همهٔ اوقات ما باانديشه‌های مهرورزی و تمایلات جنسی و جریانات دامنه‌دار زناشوئی کـه بشعبه‌های گوناگون دیدن و پسندیدن وشیفته شدن وبرد وباختهای مهر و بیوفائی ــ راز و نیاز ــ وصل و جدائی میگذرد و پس از آن اگر یکمرد سیاستیم رل سیاست را در دست گرفته و پیوسته مراقب سیاست جهان بوده واندیشه‌ای بجز پیروزی سیاسی نداریم.

← را تسکین دهد بدنبال عملی که این نتیجه را میدهد میرود.

خلاصه اینکه بموازات احتیاجات طبیعت حیوانی یك سلسله تمایلات و غرائز مخصوص در وجود حیوان است که وجود آن احتیاجات را اعلام و حیوان را وادار بتکاپو و جنبش مینماید البته نمیخواهیم مدعی شویم که تمام تمایلاتیکه در وجـود حیوان و بالاخص انسان است بازاء یکی از احتیاجات طبیعی است زیرا تمایلاتی در وجود انسان هست که مبنای طبیعی نمیتوان برای آنها پیـدا کـرد و آن تمایلات نماینده یك احتیاجات وجودی دیگری در انسان است علاوه‌بر احتیاجات طبیعی و هم در مقام بیان اینجهت نیستیم‌که از تمایلات زیادی که در وجود حیوان هست کدامیك از آنها اصلی و کدامیك فرعـی است و اساس تمـایلات حیوان و بالاخص انسان چیست؟ و شاید در اینمقاله جائی برسد که در اطراف این دو قسمت که از مهمات مسائل علم‌النفسی و فلسفی است بحث کنیم بلکه مدعای ما در اینجا اینست کـه بازاء هریك از احتیاجات طبیعی حیوان که از راه حرکت و تکاپو و جنبش حیوان باید تأمین بشود موازات و غرائزی هست که حیوان را وادار و بطرف اعمالیکه نتیجه آن منظور را میدهد رهبری میکند.

۳ــ در عین اینکـه هریك از جهـازات طبیعی حیوان با تمایل و غـریـزه و اندیشه‌های مربوطه بآن واقعاً مرتبط و پیوسته است و بالاخره از همه آنها منظور واحدی تأمین میشود و همه بمنزله یك دستگاهند که برای یك منظور واحد بوجود آمده‌اند نکته قابل توجه اینست که طرز فعالیت این دو قسمت (قسمت طبیعـی و قسمت نفسانی) چنان نمودار میسازد که این دو قسمت مجزا از یکدیگرند و هریك برای خود و برای یك غایت و هدف جداگانه و مختص بخود کار میکنند و بحسب تصادف نتیجهٔ یکی از این دو قسمت بنفع دیگری‌هم تمام میشود.

شما از انسان عالم صرف‌نظر کنید و وضع کودك یا حیوان یا انسان بسیط را مورد مطالعه خود قرار دهید. کودك یا حیوان یا انسان بسیط در دستگاه مربوط بتغذیه وی (مثلا) احتیاج بغذا پیدا میشود و او بدون آنکه از این احتیاج طبیعی آگاه شود و بداند که «بدن» احتیاج به‌بدل‌مایتحلل دارد و فائده غذا از لحاظ‌طبیعی چیست؟ بلکه بدون آنکه از وجود معده و دستگاه هضم و جذب و دفع آگاهی داشته باشد و بدون آنکه توجهی بحیات و بقاء خود داشته باشد فقط احساس مخصوصی در خود مییابد که ما نام آنرا گرسنگی میخوانیم آنگاه میل بسیری و لذتی که از اینراه حاصل‌میشود در دستگاه نفسانی وی شروع بفعالیت میکند و اندیشه سیرشدن (باید سیر بشوم) را در وی پدید میآورد تا بالاخره منجر باراده و حرکاتی در ظاهر بدن که مظهر آن تمایل و آن اندیشه است میشود و همچنین وقتیکه بدن آماده انجام اعمالی که منجر بتولید مثل میگردد بشود حیوان بدون آنکه از احتیاج طبیعی بدن خود آگاه شود و بدون آنکه نتیجه طبیعی عمل خود را که بقاء نوع‌است بداند فقط ←

و اگر یکفرد بازرگانیم همه روزه سرگرم اندیشه داد و ستد و پرورش مکنت و تولید ثروت میباشیم و اگر یك فرد مالك و اگر یك دهقان و اگر یك دانشور و اگر.... بوده باشیم با احساسات ویژه و اندیشه‌های مخصوص بسر برده و زندگی خود را بسرانجام میرسانیم.

راستی ممکنست یکنفر انسان یکعمر تمام سرگرم اندیشه‌های

← احساس مخصوصی در خود میباید و اندیشه کاری که منجر بارضاء تمایل نفسانی وی است در وی پدید میآید تا بالاخره آن تمایل و آن اندیشه منجر بانجام اعمال مخصوص میشود. حیوان در افعال خود که از روی قصد و اراده انجام میدهد منظور و مقصود دارد ولی آن منظوریکه در شعور حیوان منعکس میشود غایت طبیعی افعال نیست بلکه کسب لذت و ارضاء تمایلات است.

حیوان بلکه انسان در افعال قصدی و ارادی خود صرفاً مطیع تمایلات وعواطف و احساسات درونی خویش است و کارهائیکه در طبیعت و برای رسیدن طبیعت بمقصد و هدف خویش انجام میدهد از راه اطاعت تمایلات درونی خود و برای وصول بلذات نفسانی خود انجام میدهد و روی اینجهت است که بعضی از فلاسفه مانند شوپنهاور میگویند «طبیعت انسان را میفریبد» و برای آنکه بمقصد خودش برسد دل او را بلذات فریبنده خوش میکند مثلا برای آنکه نسل ادامه یابد راهی بهتر از این نیست که انسانرا با دلخوش‌کردن بلذات دروغی و فریبنده‌ای که زن و مرد از معاشرت یکدیگر میبرند گول بزند و هزاران مصیبت و رنج و بدبختی را بدوششان بگذارد». ولی حقیقت اینست که وجود این تمایلات و لذات را نمیتوان حمل بر تصادف یا تحمیل و فریب نمود بلکه لازمه ذاتی قوای فعاله طبیعی حیوان وجود این تمایلات و لذات است و جز این نتواند بود و ما درپاورقی‌های آینده مبنای علمی آنرا بیان خواهیم کرد و چیزیکه مبنای علمی و علی و معلولی دارد قابل حمل بر تصادف یا فریب نیست.

خلاصه اینکه در عین اینکه بین احتیاجات طبیعی حیوان و بین تمایلات وغرائز و اندیشه‌های حاصل از آن تمایلات که منجر بفعل ارادی حیوان میشود هم‌آهنگی برقرار ست و فعالیتهای نفسانی حیوان که مقدمه فعل ارادی است برای رسیدن طبیعت است بمقصد و هدف خویش از بقاء و کمال فرد یا نوع، در دستگاه شعور و اندیشه و اراده حیوان توجیهی بطبیعت و غایتی که طبیعت بسوی آن غایت میشتابد نیست.

تنها غایت و هدفی که در شعور حیوان منعکس میشود و او را وادار بتکاپو و فعالیت میکند ارضاء تمایلات و نیل بلذات است و حیوان بلکه انسان بدون آنکه از احتیاجات طبیعی خود آگاه باشد و غایت فعالیتهای طبیعی وجود خویش را که این امور نفسانی برای آنها کار میکنند بداند و یا اگر بداند آنها را درنظر بگیرد (مانند انسان عالم) کارهای ارادی و قصدی خویشرا انجام میدهد و او در این کارها صرفا از تمایلات درونی خویش اطاعت میکند و نیل بلذات حاصل از افعال را منظور میدارد، وگاهی چنان سرگرم اطاعت از تمایلات و پیروی از احساسات و پروراندن آرزوها و تمنیات و اندیشه‌های ناشی از آن تمایلات است که بکلی از طبیعت و وجود واقعی خویش بیخبر است و همانطوریکه در متن اشاره شده: «ممکن ←

گوناگون بوده و حتی یکدم، نظر نخستین که گفته شد از فکر وی عبور و بمتخیله‌اش خطور نکند واگر نیز گاهی بفکر سیر طبیعی و تکوینی وجود خود بیفتد بسیار ناچیز و نسبت بتوده‌های جهان اندیشه و پندار وی در حکم صفر میباشد.

ولی آیا اقامت انسان در کوی احساسات واندیشه‌ها و فرو رفتنش در دریای پندار، سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد

→ است یکنفر انسان یك عمر تمام سرگرم اندیشه‌های گوناگون بوده و حتی یکدم، نظر نخستین (فعالیتهای طبیعی وجود وی) از فکر وی عبور و بمتخیله‌اش خطور نکند».

۴ــ گفتیم در عین اینکه هدفی را که حیوان بحسب شعور و ادراك خود در نظر میگیرد و برای آن فعالیت میکند مغایر است با هدفی که طبیعت حیوان بسوی آن میشتابد، بین این دو دستگاه (طبیعت و نفسانیات) همکاری و هم‌آهنگی کامل برقرار است و معمولا همان چیزی تمایل حیوانرا ارضاء میکند که طبیعت را بسوی مقصد خویش کمك میکند و برعکس چیزی طبیعت را بسوی مقصد کمك میکند که تمایل حیوان را نیز ارضاء میکند. حالا باید بدانیم آیا کدامیك از این دو قسمت تابع‌است و کدامیك متبوع؟ یعنی آیا وجود این تمایلات و غرائز و اندیشه‌ها برای رسیدن طبیعت است بمقصد و هدف خویش یا آنکه دستگاه طبیعت برای این بوجود آمده که تمایلات مخصوصی را در حیوان ارضاء کند و این اندیشه‌ها و آرزوها و تمنیات را در او پدید آورد؟ همانطوریکه در متن بیان شده «آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیك از این دو مرحله بوده و کدامیك از آنها مستقل و متبوع وکدامیك مستمند و طفیلی دیگری خواهد بود؟».

مطالعه زندگی حیوانات خصوصا با توجه به «اصل انطباق یا احتیاجات» که در مقدمهٔ اینمقاله گفته شد روشن میکند که نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها که این مقاله آنها را اندیشه‌های اعتباری نام نهاده تابع و طفیلی هستند و بمنزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن بهدف و مقصد خویش ساخته است.

هنگامیکه با نظری دقیق‌تر مطالعه کنیم خواهیم دید که در حیوان نیروئی هست که موجبات «بقاء» او را فراهم میسازد و او را بجانب کمال فرد یا نوع سوق میدهد و هریك ازجهازات بدنی که ما از آنها باعضاء و جوارح تعبیر میکنیم و هریك از جهازات روحی از تمایلات و غرائز و اندیشه‌های ناشی از آنها ابزارهائی هستند که بحسب اقتضاء محیطها و شرائط ظروف و احوال، حیوان آنها را بکار میبرد و از آنها استفاده میکند و همواره تغییر محیط و تغییر احتیاجات حیوان خواه‌ناخواه بحکم قانون انطباق با محیط از طرفی در وضع تجهیزات بدنی و از طرفی در وضع تجهیزات روحی وی موجب تغییرات متناسبی می‌شود. و البته همانطوریکه در مقدمه این مقاله گذشت از نظر حیوانشناسی تجربی نمیتوان عامل اصلی این تطبیق را تعیین نمود و هردسته‌ای مطابق مشرب فلسفی خود نظریه‌ای داده‌اند (رجوع شود بصفحه ۱۳۳) و هم نمیتوان حدوده این تطبیقات را دقیقا تعیین نمود یعنی نمی‌توان گفت که حیوان تحت تاثیر همان عامل مرموز تا چه اندازه میتواند خود را از لحاظ تجهیزات بدنی و تجهیزات روحی با احتیاجات سازگار کند ←

نموده و بنیان طبیعت و تکوین را کنده یا او را از فعالیت جبری خود باز میدارد؟ البته نه.

و درین صورت آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیك از این دو مرحله بوده و کدامیك از آنها مستقل و متبوع و کدامیك تابع و طفیلی دیگری خواهد بود؟ و آیا طبیعت بواسطه پیش‌آمد مرگ از فعالیت خود باز می‌ایستد و در نتیجه طومار اندیشه و آرزوهای انسانی پیچیده میشود یا اینکه انسان بواسطه خاتمه دادن اندیشه و پندار بسیر طبیعت خاتمه داده و در آرامگاه جاویدانی خود نشیمن میگزیند؟

پاسخی که کاوش علمی بلکه معلومات بسیط ابتدائی انسان باین پرسش میدهد اینست که سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او میباشد.

ولی بااینهمه سازمان فکری را بکلی بی‌رابطه، بسازمان طبیعت و تکوین نمیتوان انگاشت زیرا افعال ارادی همراه فکر خاصی است که با تغییر و بطلان وی فعل نیز متغیر و باطل میشود. چنانکه روشن‌ترین آزمایشها در زندگی انسان گواه این سخن میباشد. طبیعت با بطلان فعالیت خود باطل و نابود میشود پس همان طبیعت انسانی است مثلا که‌این اندیشه‌ها را برای

← ولی فی‌الجمله مسلم است که تغییر محیط و تغییر احتیاجات هم در وضع تجهیزات بدنی و اعضاء و جوارح موجود زنده مؤثی است و هم در وضع روحی و نفسانی وی. مثلا مطالعات احوال و عقائد و روحیه ملل مختلف ثابت کرده که همواره‌طرز افکار و تمایلات و احساسات هرمردمی متناسب است با منطقه جغرافیائی زندگانی آنان مثلا مردمی که در مناطق حاره زندگی میکنند یا مردمیکه در سایر نقاط زندگی میکنند همانطوریکه از لحاظ شکل و اندام و قیافه متفاوتند از لحاظ احساسات و تمایلات و اندیشه نیز متفاوتند لهذا بسیار چیزها است که آن مردم بحسب احتیاج محیط و تحت تأثیر عامل «تطبیق‌دهنده» خوب و زیبا می‌پندارند در صورتیکه در نظر مردم سایر مناطق آن چیزها زشت و ناپسند است. و روی همین جهت است که طرز فکر ملل و جماعات مختلف، متفاوت است و هر ملتی یك نوع قضاوت میکنند ولی خواننده محترم از یاد نبرد که اختلاف طرز فکر ملل و امم در افکار اعتباری است نه در حقایق وهمانطوریکه در مقدمه مقاله گفتیم عقل و معقولات نظری در همه‌کس و همه‌جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است و لهذا ما نمیخواهیم مدعی شویم که مردم مناطق حاره طرز فکرشان در ریاضیات و منطق مثلا با مردم مناطق منجمده متفاوت است. بلکه همانطوریکه بعداً خواهد آمد در میان افکار اعتباری نیز یك سلسله افکار هست که قابل تغییر و تبدیل نیست. تفکیك این دو قسم ازیکدیگر در متن مقاله خواهد آمد.

دریافت خواص و آثار خود بوجود آورده و از راه آنها بهدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود میرسد.

ازین بیان نتیجه گرفته میشود

میان طبیعت انسانی (مثلا) از یکطرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر یك سلسله ادراکات و افکار موجود میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و بدستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور میدهد.

اکنون باید دید که اولاً این ادراکات وافکاریکه میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند چگونه افکاری میباشند و فرق آنها با افکاری که دارای این خاصیت نیستند چیست؟ ثانیاً ارتباط آن افکار با طبیعت چه ارتباطی است؟ ثالثاً ارتباط آن افکار با آثار طبیعت چگونه میباشد؟

جای تردید نیست که هرپدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود با افعالی سروکار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار میدهد که با قوی و ابزار و وسایل آنها بحسب طبیعت وتکوین مجهز میباشد چنانکه مثلا جانوران تخم‌کننده هیچگاه اندیشه زائیدن و شیر دادن نمیکنند و اگر زائیدن و شیر دادن یك جانور زاینده را ببینند التذاذی از تصور آن ندارند و جز آنچه تجهیزات آنها اقتضا میکند چیز دیگری تصور نمیکنند و همچنین آنچه را که بحسب طبیعت با ابزار مناسب وی مجهز هستند نمیتوانند تصور نکنند یا منافی وی تصور نمایند مثلا پیش انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی و تولیدمثل نیست.

و از همین‌جا میشود حدس زد که اگر یکی ازین موجودات فعاله را (و البته هرموجودی فعال است) علمی فرض کنیم[۱۰] باین

۱۰ـ سابقاً گفتیم که حیوان و از آنجمله انسان قسمتی از نیازمندیهای وجود خویش را که در نبات بطور هادی و طبیعی انجام میگیرد (باضافهٔ قسمتهائی علاوه) باید با وساطت و هدایت میل و لذت و اراده و اندیشه انجام دهد و در حقیقت این امور بمنزلهٔ ابزارهائی هستند که طبیعت حیوان برای طی مراحلی که باید بپیماید آنها را بکار میبرد و از اینرو حیوان نیازمند بیك سلسله **فعالیتهای ارادی** است تا بتواند حیات و بقاء خویش را حفظ کند.

معنی که کارهای خود را با ادراك و فکر انجام دهـد بایـد صور ادراکی افعال خود را باقتضای قوای فعاله خود داشته باشد. و چون افعال وی تعلق بماده دارد باید صور علمیهٔ موادی را که متعلق افعال وی میباشد داشته باشد و باید روابط خود را با آنها

← هر فعل ارادی چون با اندیشه انجام میپاید قهراً از شعور حیوان مخفی نیست یعنی حیوان بافعالی که در ظاهر بدن وی با مداخله اراده و اندیشه انجام میپابد آگاه است و نیز چون هر فعل ارادی برای غایت و منظوری انجام میپابد حیوان باید بغایت فعل خود آگاه باشد پس حیوان در کارهائی که با مداخله اراده و اندیشه انجام میدهد باید بخود آن افعال و بغایت و نتیجه‌ایکه از آن افعال عاید حیوان میشود آگاه باشد بلکه چون افعالیکه حیوان بتحریك طبیعت انجام میدهد سروکار بامادهٔای از مواد خارجی دارد یعنی آن افعال یکنوع تصرفاتی است در مادهٔای از موادخارجی باید ماده متعلق فعل خود را نیز بشناسد و بالاتر اینکـه بعضی از افعـال حیوان تصرفاتی دقیـق و پیچیده و صنعتی است کـه از طرفی اطـلاع حیوانرا بکیفیت مخصوص این عمل ایجاب میکند واز طرف دیگر مستلزم مهارت عملی حیوان است از قبیل همهٔ اعمال فنی و صنعتی انسان و مانند اعمال غریزی شگفت‌انگیز حیوانات و بالاخص حشرات که در کتب حیوانشناسی مسطـور است و تعجب هربیننده یـا خوانندهٔای را برمیانگیزد. پس‌هرفعل ارادی‌که از حیوان سر میزند مستلزم‌اندیشه‌ها و شناسائی‌هائی است و لااقل شناسائی خود فعل و غایتی که از آن فعل باید منظور حیوان بوده باشد.

علاوه براین افکار واندیشه‌ها که گفته شد هیچ فعل ارادی بدون آنـها تحقق نمی‌پذیرد، بعقیده اینمقاله یك رشته اندیشه‌های اعتباری نیز در کار است که در مقدمه هرفعل ارادی لازم است علیهذا هرفعل ارادی که از حیوان سر میزند مسبوق بیك سلسله اندیشه‌های حقیقی و یکسلسله اندیشه‌های اعتباری است حالا باید یك نظری کلی واجمالی باین دوقسمت اندیشه‌های حیوان که مقدمه افعـال وی است بیاندازیم و آنهارا بدست آوریم و ضمناً ببینیم هریك از این دو قسمت تحت‌تاثیر چه عواملی و بچه ترتیبی برای حیوان پیدا میشود.

فعلا نظر خود را باندیشه‌های حقیقی حیوان معطوف میداریم از قبیل معرفت حیوان بافعال خود و بغایت افعال خود و احیاناً بساده متعلق افعال خود وبکیفیت‌های دقیق افعال خود واما اندیشه‌های اعتباری بتدریج و ترتیبی که در خود مقاله خواهد آمد مورد بحث قرار خواهد گرفت. و قبلا مقدمه ذیل را یادآور میشویم.

***

بشر قبل از آنکه روی اسلوب فنی وارد تحقیق موجودات اینجهان گردد در برخوردهای اولی که با طبیعت میکند تمام اجزاء بیجان و جاندار طبیعت را دارای تاثیر و خاصیت می‌بیند: از آتشی که با بدنش تماس میگیرد و از آبی که مینوشد و از سنگی که از زمین برمیدارد واز درختی که میوه و سایه‌اش را مورداستفاده قرار میدهد و از حیوانیکه از سواری یاشیر یا گوشتش بهره میگیرد.

مطالعاتیکه دانشمندان از دوره‌های قدیم تاکنون روی اسلوب‌های فنی و علمی در اینموجودات کـرده‌اند و تاثیرات و فعـالیتهای اینموجودات را مورد نظر قرار داده‌اند موجب شده که برای اینموجودات یك تقسیم و طبقه‌بندی کلی قائل شوند ←

بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید میکند. ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یکنوع تصرف در ماده است انجام میدهیم (اگرچه این سخن فعلا خام بوده و مفهوم حقیقی خود را چنانکه شاید و باید پیدا نمیکند و در جای ویژه

← باین ترتیب: جماد ــ نبات ــ حیوان ــ انسان ــ ودراین تقسیم و طبقه‌بندی آنچه در درجه اول مقیاس وملاك واقع شده نوع فعالیت و آثار اینموجودات است یعنی چون اختلاف کلی بین نوع فعالیت جماد و نبات و هریك از این دو باحیوان وهریك ازاین سه با انسان دیده شده این تقسیم و طبقه‌بندی بوجود آمده.

دانشمندان جمادات را مورد مطالعه قرار داده‌اند و یك سلسله خواص و آثار در بسائط و مرکبات آنها یافته‌اند ولی در نباتات برخورده‌اند که علاوه برآنچه در جمادات دیده میشود یك نوع فعالیت مخصوص دیگر که عبارت است از تغذی و جزء خودکردن مواد خارجی ورشد و تولید مثل‌کردن نیز دیده میشود و مثل اینکه یکدستگاه «خودکار» که خودش خودش را ترمیم واصلاح میکند و نقص خود را رفع میکند در درون این دسته از موجودات گذاشته شده و پس‌از مدتی بعلت مجهول و نامعلومی (که هنوز هم نامعلومست) ایندسته از موجودات راه نزول وانحطاط را می‌پیمایند واز بین میروند. در دسته دیگر از موجودات که آنها را حیوان نام نهاده‌اند علاوه برآنچه در نباتات دیده‌اند آنها را دارای شعور و ادراك ومیل ولذت یافته‌اند که کارهائی را بتحریك میل و راهنمائی شعور واندیشه انجام میدهند و درمیان آنها انسان را از لحاظ شعور واندیشه دارای *امتیاز فوق‌العاده‌ای* یافته‌اند.

بدیهی است که مطالعات دانشمندان اولیه در مورد هریك از این چهارقسمت موجودات با آنچه امروز دردست بشر است از زمین تاآسمان متفاوت است. معلومات بشر اولیه در مورد شناخت طبیعت بیجان و طبیعت جاندار از نبات و حیوان وانسان در مقابل معلومات بشر امروز صفر است ولی در عین حال این تقسیم و طبقه‌بندی که در بالا گفته شد که با مقیاس اختلاف موجودات در نوع فعالیت در نظر گرفته شده بقوت واستحکام خود باقی است واز طرف همه دانشمندان برسمیت شناخته‌شده و هنوز هم دانشمندانیکه در مقام طبقه‌بندی ودرجه‌بندی علوم برآمده‌اند در درجه اول همین طبقه‌بندی مزبور را که در موجودات است ملاك درجه‌بندی و تقسیم علوم قرار داده‌اند والبته این طبقه‌بندی موجودات ناظر باینجهت نیست که این اختلافات از چه نقطه آغاز شده و آیا از اول چنین بوده یا بعد پیدا شده و اگر بعد پیدا شده بچه‌ترتیب بوده؟ و همچنین ناظر باینجهت نیست که مبنای این اختلافات چیست؟ آیا ماده بیجان یگانه عامل اصلی این اختلافات است یا چیز دیگریهم در کار است؟ این طبقه‌بندی فقط وضع فعلی موجودات را در طرز فعالیت نمایان میسازد. فرق بین فعالیت فیزیکی جمادات و فعالیت حیاتی نباتات از یکدیگر و همچنین فرق اینرو با فعالیت حیوانی چندان دشوار نیست آنچه نیازمند بتأمل است طرز فعالیت ارادی حیوان است که مستلزم یك سلسله اندیشه و ادراکات است که باید در مقدمه آن افعال واقع شود و اینك بشرح آن میپردازیم: حیوان چون با اراده و اندیشه کارهائی میکند ناچار همانطور که باراده و اندیشه خود آگاهی دارد بحرکتی که ناشی از اراده و اندیشه است آگاهی دارد. ولی در اینجا یك سؤال مهم فلسفی پیش میآید و آن اینکه آیا آگاهی حیوان بفعل خود مانند آگاهی وی است باشیاء خارجی یا بنحو ←

خود باید روشن شود ولی عجالتاً همین اندازه و سربسته کافی است).

بهرحال قوای فعاله ما احساساتی درونی درما ایجاد میکنند ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و میخواهیم و حوادث

← دیگری است؟ و اگر مانند آگاهی وی است بسایر اشیاء لازم است که اول حرکت ارادی بدون اطلاع حیوان صادر شود سپس حیوان از راه یکی از حواس خود بآن آگاه شود!! و حال آنکه این خلاف ضرورت است و مخصوصاً از آنجهت که انسان هم در اینجهت شریك است و هر کسی خود را میتواند مورد مطالعه قرار دهد. ما از حال خودمان میدانیم که قبل از فعل ارادی و لااقل در حین وقوع آن از وجودش آگاهیم پس ناچار علم حیوان بحرکات ارادی خود از قبیل علم وی باشیاء خارجی نیست و باصطلاح فلسفی علم حصولی انفعالی نیست، بلکه طوری دیگر است یعنی بطور علم حضوری است و اینمسئله از فروع یکی از مهمترین مسائل فلسفی در باب علم و معلوم است و همین اشاره مطلب ما را کافی است.

ایضاً حیوان بغایت فعل ارادی خویش آگاه است. هر فعلی که بمقتضای اندیشه و اراده واقع میشود خواه‌ناخواه از یکی از «تمایلات» یا «میلهای» نفسانی حیوان سرچشمه میگیرد.

تمایلات یا میلها عبارت است‌از منشاءهای اصلی نفسانی هیجانها واشتیاقاتیکه در وجود حیوان پیدا میشود و منجر بحرکات ارادی میشود. در وجود حیوان‌تمایلات مختلفی هست و هر تمایلی هیجانی بطرف شیء خاصی ایجاد میکند، تمایل بغذا غیر از تمایل جنسی و هریك از این دوغیر از تمایل بجاه و مقام است. در اینکه تمایلات حیوان و بالاخص انسان چندتا است و کدامیك اصل است و کدامیك فرع بحث‌های دقیق علم‌النفسی شده و نظریه‌های دقیقی پدید آمده و شاید درآینده ما وارد اینمبحث بشویم.

بهرحال هرفعلی که بمقتضای اراده واندیشه از حیوان سر میزند خواه‌ناخواه از یك میلی سرچشمه میگیرد و غایتی که در درجه اول منظور حیوان است ارضاء آن میل است. مثلا کودك احتیاج بغذا پیدا میکند و یك احساس آمیخته بهیجان و لذتی در وجود خود احساس میکند که ما آن را گرسنگی میخوانیم این هیجان از میل بغذا سرچشمه میگیرد و کودك تلاشی که برای غذا میکند برای ارضاء همین میل است و ما نام این ارضاء را در اینجا «سیری» گذاشته‌ایم.

هرفعلی که ابتداء بنظر میرسد که علی‌رغم میل انسان واقع میشود از یك میل مخفی سرچشمه میگیرد مثلا شخص برخلاف تمایلات خودپرستی خویش بیك عمل اخلاقی نوع خواهانه اقدام میکند و چون برخلاف تمایلات خودپرستی است می‌پندارد که این فعل مطلقاً برخلاف میلش صورت گرفته و حال آنکه واقعاً یك‌تمایل دیگری (تمایل نوع خواهی مثلا) در وجودش مکتوم بوده که در آن حال برسایر تمایلات شخص فائق آمده و عمل وی را تحت کنترل خود قرار داده. واگر چنین تمایلی در وجودش نمی‌بود محال بود که اراده‌اش برانگیخته شود و فعلی صورت بگیرد.

علیهذا در هرفعلی از افعال ارادی ارضاء تمایلی منظور است و غایتی که هیچ فعل ارادی خالی از آن نیست (چه در حیوان وچه در انسان) و حیوان مستشعر ←

و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم یا در مورد آنها افعال مقابل آنها را دوست داشته و میخواهیم.

پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم بفعل و هم به ماده و هم بخودمان میدهیم چنانکه بچه در نخستین روزهای زندگی

← بانست و او را میجوید همانا ارضاء تمایلی از تمایلات است.

پس همانطوریکه حیوان بفعل خود آگاه است بغایت نفسانی فعل خود نیز آگاه است و علم حیوان بغایت فعل خود نیز از قبیل علم وی باشیاء خارجی نیست یعنی حصولی انفعالی نیست بلکه حضوری است مثل سایر امور نفسانی که در مقاله ۵ گذشت.

این دوعلم وادراك که تاکنون گفته شد (ادراك فعل و ادراك غایت نفسانی فعل) خواه ناخواه در هرفعل ارادی موجود است و این دوادراك حیوان چون مربوط بچیزهائی است که خارج از وجود خودش نیست. از نظر توجیه علمی و فلسفی چندان اشکالی ندارد حالا ببینیم آگاهیها و اطلاعات حیوان از اموریکه خارج از وجود وی است چگونه و بچه وسیله است؟

این قسمت نیز تا آنجا که از راه حس و تجربه و فکر قابل توجیه است چندان اشکالی ندارد. مانند آگاهیهای انسان از طبیعت و قوانین طبیعت. انسان در آغاز امر نه‌طبیعت را میشناسد و نه بقوانین آن آگاهی دارد. بتدریج در اثر برخورد با طبیعت عینی آنرا میشناسد و قوانینش را بدست میآورد ودر عمل از آنها استفاده میکند.

مشکل در یك سلسله حرکات و اعمالی است که از حیوانات دیگر سرمیزند که اصطلاحا حرکات غریزی خوانده میشود مانند اعمال شگفت‌انگیز مورچگان و زنبورعسل و لانه ساختن و بچه بزرگ‌کردن و مهاجرتهای تابستانی و زمستانی پرندگان و هزارها کارهای دیگر از هزارها حیوان دیگر که در کتب حیوانشناسی مسطور است. در قرون جدیده دانشمندان مطالعات ارجمندی در زمینه غرائز حیوانات کرده‌اند و عجائبی از عالم زندگی حیوانات کشف کرده‌اند.

حرکات غریزی اختصاص بدسته مخصوصی از حیوانات ندارد. از حشرات پست بلکه از حیوانات تك سلولی‌گرفته تا خزندگان و حیوانات ذوفقار وپستانداران و انسان کم‌وبیش دارای حرکات غریزی هستند و آنکه از این لحاظ از همه ناقص‌تر است انسان است.

کارهای دقیق و حیرت‌انگیزیکه حیوان بنفع شخص یا نوع یا نسل آینده انجام میدهد اگر انسان بخواهد انجام دهد مدتها وقت برای یادگرفتن و تعلم میخواهد. حالا باید ببینیم آیا واقعاً حیوان از دقتهائیکه در کارهای غریزی خود بکار میبرد و از فوائد و نتائجی که در طبیعت بر اینکارها مترتب است آگاه است یا نه؟ اگر آگاه است این آگاهی را از کجا کسب‌کرده؟ و اگر آگاه نیست چگونه کارهای خود را «من‌حیث لایشعر» چنان دقیق تنظیم میکند که نتائج مفیدی برای حیات فرد یا نوع در بردارد؟ در اینجا چند نظریه است:

۱ـ حیوان از نتائج فعل خود آگاه نیست و در ساختمان وجودیش هیچگونه دستگاهی که موجب صدور حرکاتی معین که متضمن نتائجی معین باشد وجود ندارد. وقوع حرکات غریزی باین ترتیب بطور تصادف است. ←

هرچه بدستش میآید گرفته و بدهان میبرد انگاه چیزهای خوردنی‌را خورده و آنچه نمیتواند، نمیخورد. البته اشتهای خوردن بصورت احساس در مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده و مراد ومرید (خواست خواسته ــ خواهان) بوی داده و با آزمایش، خوردنی را

واضح است که این نظریه هیچ ارزش علمی ندارد و نمیتوان حرکات منظم حیوانات را که پیدا است از قانونی پیروی میکنند حمل بر تصادف کرد.

۲ــ حیوان از افعال و حرکات خود و از نتائج افعال خود بیخبر است زیرا حیات و لوازم حیات از هوش و ادراك و میل و لذت و اراده از مختصات انسان است ولی در وجودحیوان‌دستگاهی هست که موجب میشود حرکاتیکه متضمن فوائدی برای حیوان است پدید آید. ساختمان حیوان عیناً مانند یك ماشین است چیزیکه هست این ماشین طوری ساخته شده که در مواقع معین آثاری بروز میدهد که انسان می‌پندارد از روی شعور و ادراك کار میکند. مثلا طوری ساخته شده که در موقع نزدیك شدن چیزی که موجب ویرانی وی است خود را از او دور میکند (مانند فرارکردن گوسفند از گرگ) و در موقعیکه احتیاج بموادی دارد که بمنزله روغن و بنزین این ماشین است خود را بآن نزدیك میکند (مانند نزدیك شدن گوسفند بآب و علف) و انسان می‌پندارد که در صورت اول ترس، و در صورت دوم اشتیاق، حیوانرا وادار بحرکت کرده است و حال آنکه حیوان نه ترس دارد و نه اشتیاق و نه لذت و نه رنج. این نظریه منسوب به **دکارت** وپیروانش است وگویند روزی شاگردان دکارت سگی را آزار میکردند حیوان فریاد میکشید، آنها با تعجب میگفتند طوری صدا میکند که انسان خیال میکند احساس درد میکند. روی این نظریه حرکات غریزی غیرارادی است و علت آنکه حرکات غریزی منجر به‌نتائج معین میشود وضع مخصوص ساختمان مکانیکی وجود آنها است.

این نظریه نیز بقدری ضعیف است که احتیاج بانتقاد ندارد و امروز در میان هیچ دسته‌ای طرفدارانی ندارد.

۳ــ حرکات غریزی اعمالی خودبخودی هستند ولی در نسلهای پیش اعمالی بوده‌اند که از روی شعور و اندیشه و اراده صادر میشده‌اند این اعمال بعدها در اثر تکرار زیاد «عادت» این حیوانات شده و این عادت طبق قانون وراثت باعقاب منتقل شده و حالت غریزه پیدا کرده است. این نظریه منسوب به **لامارك** است.

براین نظریه چند ایراد مهم وارد کرده‌اند یکی اینکه اینفرضیه مستلزم اینست که حرکات نسلهای پیش را از روی شعور و اندیشه فرض کنیم و مشکل دوباره عود میکند که آنها این شعور را از کجا کسب کرده بودند؟ البته نمیتوانیم بگوئیم بتدریج در اثر تجربه یادگرفته‌اند زیرا بسیاری اعمال غریزی است که نوزاد حیوان در آغاز تولد محتاج بآنها است و این با آنفرض سازگار نیست و دیگر آنکه حرکاتی را میتوان با عادت توجیه کرد که مستلزم تکرار و توالی زیاد باشد و حال آنکه بعضی از حرکات غریزی در طول عمر حیوان بیش از چند دفعه معدود واقع نمیشود و بعلاوه اگر عادت مبدأ غریزه بود لازم بود که حیوانات هرچه طویل‌العمرتر باشند از لحاظ غریزه کاملتر باشند و حال‌آنکه قضیه عکس است و حیوانات کامل‌الغریزه غالباً عمرهای بسیار کوتاه دارند.

و دیگر آنکه این نظریه مبتنی بر یك نظریه کلی است که لامارك و داروین ←

تمیزداده وگاهی هم میفهمد که ماده ایکه در دست دارد خوردنی نیست البته آن وقت نامهای خوردن و خوردنی و خورنده را بفعل و بخود و بماده میدهد و این جمله را در دل دارد «این خوردنی را باید بخورم» و بیشتر میگفت «این خواستنی را باید بخواهم» با بیانی

← در مورد انتقال صفات اکتسابی از اسلاف باعقاب دارند وتحقیقات جدید علم وراثت این نظریه را مردود شناخته است و دیگر اینکه ما در مورد انسان مشاهده میکنیم که حرکات عقلانی و ادراکی هیچگاه بصورت غریزه باعقاب منتقل نمیشود و اگر این نظریه درست بود لازم بود که اعمال عقلانی انسان بصورت غریزه باعقاب منتقل شود و نوزادان انسان کاملترین حیوانات باشند از لحاظ غرائز و حال آنکه قضیه کاملا برعکس است و آنکه ازلحاظ هدایت غریزه ازهمه ناقص‌تر است انسان است.

۴ــ حرکات غریزی اعمالی خودبخودی هستند و بدون دخالت اراده و اندیشه صورت میگیرند مانند اعمال انعکاسی که از موجود زنده سرمیزند از قبیل حرکات جهاز هاضمه هنگامیکه غذا وارد آن میشود و یا ترشح غدد زیر زبان هنگامیکه مثلا ترشی روی زبان قرار میگیرد و غیراینها. فرقی‌که هست اینست که این سلسله اعمال انعکاسی بسیط و ساده هستند ولی حرکات غریزی مرکب و پیچیده‌اند. تمام حرکات غریزی حیوان در نسلهای پیش حرکاتی انعکاسی و ساده بوده‌اند بمدتها بتدریج که حیوانات تکامل یافته‌اند و انواع از یکدیگر اشتقاق یافته‌اند اینحرکات نیز که بصورت عادت درآمده‌اند بموازات سایر قسمتهای وجودی حیوان تکامل پیدا کرده و طبق قانون وراثت باعقاب منتقل شده‌اند. این‌نظریه منسوب به داروین است.

این نظریه نیز بچند دلیل مردود شناخته شده یکی همانکه در بالا گفته شد که علم وراثت نظریه انتقال صفات اکتسابی را قبول نمیکند و دیگر آنکه حرکات انعکاسی عکس‌العمل بدن حیوان در مقابل یکی از مؤثرات خارجی است و حال آنکه حرکات غریزی از عوامل درونی حیوان سرچشمه میگیرد. آیا چه محرك خارجی در بدن حیوان تأثیر میکندکه او را بطرف غذا یا لانه ساختن یا نزدیکی جنسی روانه میسازد. بعلاوه چگونه میتوان قبول کرد که حرکات غریزی شگفت‌انگیز حیوانات یا حرکات نوزاد انسان در آغاز تولد حرکاتی انعکاسی و خالی از شعور و قصد و اراده است.

خود داروین در اثر ایراداتیکه برنظریه‌اش در باب غرائز حیوانات وارد کردند از عقیده خود صرف‌نظر کرد و بنظریه لامارك که در بالا گفتیم گرائید.

دکتر ارانی در مقام توجیه حرکات غریزی همان نظریه لامارك را بالاخره انتخاب میکند وی در پسیکولوژی صفحه ۱۸۲ میگوید «رفتار موجود زنده با حرکات بلااراده یعنی حرکات انعکاسی شروع میشود و بعد از حرکات انعکاسی حرکات ارادی بوجود میاید ولی مابین ایندو نوع حرکت یك نوع رفتار هست که کاملتر از حرکت انعکاسی است و مدت بیشتری دوام پیدا میکند ولی چون جامد است و موجود زنده برحسب اراده در آن تغییراتی نمیدهد ناقص‌تر از حرکات ارادی است این نوع رفتار را حرکت غریزی یا بطور ساده غریزه مینامند مانند پرواز پروانه در اطراف شمع، لانه ساختن یك پرنده و غیره. مجذوب شدن پروانه بشمع غریزی اوست... غریزه بدکام ارتباط ندارد و جبلی موجود است مثلا اگر کاغذهای مثلثی‌شکل مقابل سوراخ گرم خاکی ریخته شود حیوان با نهایت کم‌هوشی که دارد جدیت ←

که شد و مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است.

واین‌نسبت اگرچه‌حقیقی و واقعی‌است ولی‌انسان اورا میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمیگذارد بلکه پیوسته درمیان

ـ میکند کاهدها را از طرف رأس مثلث بلانه خود ببرد. اگر بوسیله ماشین از تخم‌مرغ جوجه تهیه کنیم حیوان بمجرد خارج شدن از تخم راه میرود، دانه می‌چیند و حرکات دیگر انجام میدهد. شناختن خواص رأس مثلث یا مغذی بودن دانه ارزن را کسی بحیوان نیاموخته است ولی این خاصیت بطور ارث در سلسله عصبی وی از نسلهای پیش باقی مانده است».

پاسخ، همانها است که در مقام رد نظریه لامارك گفتیم و نیازی بتکرار نداریم. معلوم نیست که اجداد کرم خاکی که از خودش کم‌هوش‌تر بوده‌اند (زیرا روی نظریه «نشوء و ارتقاء» حیوانات یك سیر تکاملی را طی میکنند) چگونه خواص رأس مثلث را دریافته‌اند و بآن عادت کرده‌اند و بعد برای اعقاب خود بارث گذاشته‌اند!!

۵ـ حرکات غریزی حیوانات حرکاتی است ارادی و مقرون بشعور و تدبیر. حیوان هریك از اینکارهای غریزی خویش را با علم و عمد و آگاهی از نتیجه و خاصیت طبیعی فعل خود انجام میدهد مثلا آنکه لانه میسازد میداند فائده لانه ساختن چیست و چگونه باید ساخت تا برای استفاده مهیا شود و آنکه با غریزه اجتماعی فعالیت‌های اجتماعی میکند از روی آگاهی بوظیفه و آگاهی از فوائد زندگانی اجتماعی فعالیت‌های اجتماعی میکند ازقبیل زنبورعسل ومورچه و پاره‌ای پرندگان بلکه پاره‌ای پستانداران. این علم و آگاهی برای هرنسلی از طریق حس و تجربه حاصل میشود و بوسیله یك نوع تفاهمی که بین حیوانات است از فردی بفردی و از نسلی بنسلی منتقل می‌شود.

این نظریه را هرچند نمیتوان صددرصد باطل دانست زیرا این نظریه متکی به‌دوجهت است یکی علم اکتسابی تجربی حیوان و یکی تفاهم حیوانات و تردید نیست که حیوان کم‌وبیش در طول عمر اطلاعاتی کسب میکند و موضوع تفاهم حیوانات نیز هنوز از نظر علمی روشن نیست که آیا واقعاً هست یا نیست و اگر هست تا چه‌اندازه است و بچه وسیله است. ولی صددرصد نیز قابل قبول نیست زیرا اولا یك سلسله حرکات غریزی از بعضی حیوانات در همان آغاز تولد یعنی قبل‌از آنکه حیوان فرصت تعلیم و تعلم یا تجربه پیدا کند بطرز شگفت‌انگیزی صادر میشود که با این نظریه قابل توجیه نیست و ثانیاً حیوانشناسان بعضی حیوانات پیدا کرده‌اند که هیچگاه نسل بعدی قبلی را مشاهده نمیکند و همیشه قبل‌از آمدن نسل بعد، نسل قبل از بین میرود و درعین‌حال حیوان حرکات غریزی شگفت‌انگیزی دارد این نیز با این فرض قابل توجیه نیست و ثالثاً اگر حرکات غریزی از راه تجربه و تعلیم و تعلم صورت میگیرد پس چرا غرائز حیوانات جنبه اختصاصی دارد و هر حیوانی فقط در یك اعمال بالخصوص تخصص دارد؟ و چرا افراد نوع همه با هم از لحاظ حرکات غریزی مساوی و در یکدرجه‌اند؟ و چرا از لحاظ غریزه، تکاملی در آنها پیدا نمیشود مثلا چرا زنبورهای عسل در طول قرنها زندگانی اجتماعی تجدیدنظر و تکمیلی در تمدن خود بوجود نمیآورند؟ و حال‌آنکه اگر حرکات غریزی ـ

خود و میان صورت علمی احساسی‌که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت میگذارد.

مثلا وقتی که انسان خوردنرا میخواهد نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود ومیان کارهای تنهاتنها که عضلات

صددرصد از روی فکر و نظر و کشف قوانین کلی بود میبایست همه حیوانات صاحب غریزه در همه کارها تخصص و مهارت اعمال کنند و بین افراد نوعشان اختلاف باشد (همانطوریکه از لحاظ جسمانی کم‌وبیش اختلاف هست) و میبایست در وضع حرکات غریزی آنها تکامل و ترقی بوجود آید همانطوریکه در انسان که کارهای خویش را از روی فکر و نظر و تعلیم و تعلم انجام میدهد همه اینخصوصیات هست.

۶ـ هدایت غریزه بوسیله یك نوع الهام غیبی صورت میگیرد. **حکماء اشراق** مدعی بودند که تدبیر حیات هرنوع از انواع حیوانات بوسیله یك «نور مدبر» صورت میگیرد که آنهم بالاخره منتهی میشود بنورالانوار و ذات واجب‌الوجود. این نظریه را با دلائل علمی نمیتوان رد کرد و اگر از هیچ راه از راههای عادی وطبیعی حرکات غریزی قابل توجیه نباشد ناچار باید حکم کرد که حیوان در حرکات غریزی خود بوسیله یك نیروی دیگری که محیط بروجودش است هدایت میشود. چیزیکه هست کیفیت الهام و کیفیت یادگرفتن و هدایت شدن حیوان مطابق این نظریه بر ما روشن نیست.

۷ـ حرکات غریزی حیوان همه حرکاتی است از روی شعور و اراده و قصد ولکن درعین‌حال این‌فعالیتها **فعالیت تدبیری** نیست یعنی‌حیوان فعالیت‌های خود را بمنظور نتایج طبیعی آنها انجام نمیدهد بلکه از نتائج طبیعی افعال خود بکلی بیخبر است چیزیکه هست وضع ساختمان هرحیواتی (نسبت بکارهای غریزی مخصوص خودش) طوری است که از آن افعال طبعاً لذت میبرد و حیوان بدون آنکه از نتیجه آن فعل آگاه باشد و بدون آنکه میل به‌نتیجهٔ فعل او را تحریك کرده باشد بلکه فقط برای لذتی که از نفس فعل عائد حیوان میشود فعالیت میکند.

برای توضیح مطلب میتوان دو نوع فعالیتی که در انسان دیده میشود مورد مطالعه قرار داد. انسان هرچند هرفعالیتی را برای آرزوئی و رسیدن بیك لذتی و ارضاء یك تمایلی انجام میدهد ولی دربعضی از افعال‌مستقیماً خود فعل را نمیخواهد یعنی خود فعل لذت‌بخش نیست بلکه بسا هست مقرون برنج است ولکن آن فعل، انسان را بیك مقصود نهائی نزدیك میکند از قبیل شخم‌زدن زمین و دانه پاشیدن و دروکردن و خرمن‌کردن و... که یك نفر کشاورز برای یك مقصود اصلی و نهائی انجام میدهد. در اینگونه افعال چون خودشان مطلوب و مقصود نیستند و تمایلات انسان را بسوی خود جذب نمیکنند لازم است که انسان فائده طبیعی اینها را بداند و قوانین و قواعد صحیح اینکارها را بداند تا آنها را طوری انجام دهد که به‌نتیجهٔ مطلوب یعنی به‌چیزی‌که مستقیماً آسایش وآرامش‌خاطر انسان‌را فراهم میکند ویك تمایلی را خشنود میسازد برسد. در اینگونه کارها راهنمای انسان فقط فکر و اندیشه است و لهذا باید از طریق تجربه و تعقل و تعلیم و تعلم بدست آید. اینگونه فعالیتها را میتوان **فعالیت تدبیری** اصطلاح کرد.

یك قسم فعالیتهای دیگر است که انسان خود فعل را میخواهد یعنی خود فعل مستقیماً لذت‌بخش و ارضاءکننده یکی از تمایلات است از قبیل تغذی و اعمال جنسی ـــ

دست و لبها و فك ودهان و زبان و گلـو ومری ومعده وکبـد و عروق... هنگام تغذیه انجام میدهند نمیگذارد بلکه درحال گرسنگی بیاد سیری افتاده ونسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که درسیری داشت گذاشته و

← حیوانات.

اینگونه افعال خودشان مطلوب و مقصود حیوانند و تمایلات حیوان را بسوی خود جذب میکنند یعنی احساس هریك ازاین افعال بواسطه ملایمتی‌که با طبع حیوان دارد هیجانی در وی ایجاد و او را بعمل وادار میکند نظیر هیجانیکه خـودبخـود از دیدن یك منظرهٔ زیبا یا شنیدن یك آواز خوش و یا استشمام یك بـوی مطبوع در انسان پیدا میشود که بصرف روبرو شدن و انعکاس ذهنی این امور، جذب و انجذاب پیدا میشود. اینگونه افعال غایات طبیعی مهمی دارد و طبیعت عینی خارجی انسان است که برای بقاء وکمال فرد یا نوع این تمایلات را بوجود آورده است ولـی در شعور انسان این نتائج طبیعی منعکس نمی‌شود، و اگر فرضاً منعکس بشود (مانند انسان عالم) باز داعی و محرك نفسانی همان ارضاء تمایل است. اینگونه فعالیتها را میتوان **فعالیت التذاذی** اصطلاح کرد.

حرکات غریزی حیوان را میتوان حرکات التذاذی دانست نه تدبیـری یعنـی حیوانات (برخلاف انسان) از لحاظ وضع تمایلات و نفسانیات طوری مجهز ساخته شده‌اند که از جمیع حرکات غریزی خود مستقیماً لذت میبرند و تمام آن کارها را صرفاً برای همان لذتی که از خود آن افعال میبرند انجام میدهند بدون آنکه ازنتیجه و فائده طبیعی عمل خود آگاه باشند و آنرا منظور بدارند.

این نظریه را نیز با دلائل علمی نمی‌توان صددرصد باطل دانست. چیزیکه هست خیلی بعید بنظر میرسدکه حرکاتی ازقبیل لانه ساختن پرندگان صرفاً التذاذی باشد و حیوان از نتیجهٔ کار خود و قانون کار خود بیخبر باشد زیرا قرائن، چنین نمودار می‌سازد که حیوان یك مقصود دیگر از کار خود دارد و اینکار را برای آن مقصود نهائی می‌کند و در اینکار خود عیناً مثل انسان که برای یك مقصود نهائی تدبیر میکند و متحمل رنج و زحمت میشود تدبیر میکند و بخود رنج می‌دهد. بعلاوه روی این نظریه معلوم نیست که چرا انسان که قوه عقل و شعور و استعداد تدبیر در امور دارد اینهمه از لحاظ تمایلات که هادی غـریـزه اوست ضعیف است و حیوان که این استعداد را ندارد دارای اینهمه تمایلات عجیب شده‌که حتی زنبورعسل که لانه خود را با اشکال مسدس تنظیم میکند در وجود او تمایلی آفریده شده که فقط از این نوع کار لذت می‌برد و او بدون آنکه در شعور و قوه ادراك خویش فائده اینکار را بداندفقط برای اطاعت از آن تمایل مخصوص این کار را انجـام میدهد. این بود مجموعه فرضیه‌هائی که در مورد غریزه گفته شده یا می‌توان فرض کرد.

موضـوع **هدایت غریزه** یکـی از اسرارآمیزترین مسائل علم‌الحیات است و خوشبختانه دانشمندان قرون جدیده دست بمطالعات عمیقی درباره کردار و رفتار غریزی حیوانات زده‌اند و عجائبی در این زمینه‌ها کشف کرده‌اند و هرچه مطالعات و مشاهدات در این زمینه بیشتر شود زمینه تحقیق فلسفی در ماهیت غریزه فراهم‌تر خواهد شد.

صورت احساسی درونی خود را میخواهد ودرین زمینه خـود را خواهان و او را خواسته خود میپندارد. پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه میکند اینست که‌این خواسته خود را (سیری) باید بوجود آورم و چنانکه روشن است در این فکر نسبت (باید) از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و درمیان انسان وسیری (خواهان وخواسته) گذاشته شده که خود یك اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیداکرده پس‌از آنکه نداشت و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار واثر قوه فعاله میباشد.

و درین‌میان ماده‌نیزکه متعلق‌فعل‌است اعتبارا بصفت وجوب و لزوم متصف شد.

بنابراین همینکه انسان قوای فعاله خود را بکار انداخت عده زیادی ازاین نسبت (باید) را در غیر مورد حقیقی خودش‌گذاشته و همچنین بچیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم داده در حالیکه اینصفت را بحسب حقیقت ندارند.

مثلا در مورد خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلق «باید» را سیری قرار داده ولی چـون می‌بینند سیری بی‌بلعیدن غـذا و بلعیدن بی‌جویدن و بی‌بدهان‌گذاشتن وبدهان‌گذاشتن بی‌برداشتن و برداشتن بی‌نزدیك‌شدن و دست درازکردن و گرفتن و... ممکن نیست، بهمه این‌حرکات صفت وجوب ولزوم‌میدهد وچون میبینند که قوه فعاله در حقیقت یك چیز میخواهد بهمه این حرکات ویا بیك دسته از آنها صفت وحدت ویگانگی میدهد وبهمین قیاس...

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

الف ــ انسان (یا هر موجود زنده) بواسطه بکار انـداختن قوای فعاله خود یك‌سلسله مفاهیم وافکار اعتباریه تهیه مینماید.

ب ــ ضابط کلی در اعتباری‌بودن یك‌مفهوم وفکری اینست که بوجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت (باید) را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوئیم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوئیم «این سیب را باید خـورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود.

ج ــ باتذکر آنچـه در مقاله ۵ گـذشت روشن میشود کـه

اعتباریات بدو قسم منقسم میباشند:

۱ــ اعتباریات مقابل مهیات‌که آنها را اعتباریات بالمعنی‌ــ الاعم نیز میگوئیم.

۲ــ اعتباریاتیکه لازمــه فعالیت قوای فعاله انسان (یاهر موجود زنده) است‌وآنها را اعتباریات‌بالمعنی‌الاخص‌واعتباریات عملی مینامیم.

د ــ چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله میباشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابــع آن احساسات درونی‌اند واحساسات نیــز دوگونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع‌و تابع‌ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق ومطلــق حب و بغض ــ واحساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر. از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دوقسم هستند:

۱ــ اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع واختصاص (چنانکه بیان خواهیم نمود).

۲ــ اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشت وزیبائی‌ــ های خصوصی واشکال گوناگون اجتماعات.

انسان میتواند که هر سبك اجتماعی را که روزی خوب‌شمرده روز دیگر بدبشمارد ولی نمیتواند از اصل اجتماع صرفنظرنموده و یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید.

پس اعتباریات عملی بر دوقسمند: اعتباریات‌ثابته‌که انسان از ساختن آنها ناگزیر است ــ و اعتباریات متغیره.

آنچه بیانات گذشته تاکنون نتیجه داده اینست: انسان یا هر جانور زنده، میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقــی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالا یك سلسله ادراکات و علومی را ساخته و توسیط مینماید.

ولی آیا آنها را چگونه ساخته؟ و آنها چه انقسامات واحکامی دارند؟ و آنها چگونه با خواص و افعال حقیقی انسان ارتبــاط پیدا میکنند؟ پرسشهائی هستند که هنوز پاسخ تفصیلی آنها داده نشده اگر چه شالوده سخن در بیان گذشته ریخته شده.

ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آنها

چنانکه از بیان گذشته دستگیر میشود قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراك و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یك سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت بوجود آورده و در مورد فعل بواسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده (معنای بایستی را بوی داده ــ وجوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید میکند.

شاخه‌های اعتباریات (انقسامات)

چنانکه از نتیجه ۶ که در آغاز سخن گرفتیم روشن است در مورد اعتباریات نمیتوان دست توقع بسوی برهان دراز کرد زیرا مورد جریان برهان حقایق میباشد و بس.

و از راه دیگر در نوع انسان مثلا که روزگارهای دراز و سدهای متراکم از تاریخ پیدایش وی که بما تاریك است گذشته و بواسطه تکاثر تدریجی جهات احتیاج‌فردی ونوعی‌که روزبروز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه‌تر و پیچیده‌تر بگذشته افزوده نمی‌توان از میان انبوه توده‌های متراکم اعتبار ریشه‌های اصلی را پیدا نمود.

ولی چیزی که هست اینست که اجتماع امروزه ما باممعلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و بمرور زمان روی‌هم چیده شده واز این روی ما میتوانیم با سیر قهقری بعقب برگشته و بسرچشمه اصلی این زاینده‌رود اگر هم نرسیدیم دست کم نزدیك شویم.

و همچنین

با کنجکاوی در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیر مترقیه که اجتماعات و افکاری (نسبتا) ساده دارند و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده معلوماتی بدست آوریم.

و همچنین

در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان باریك شده و

ریشه‌های ساده افکار اجتماعی یا فطری را تحصیل نمائیم.

پس از این مقدمه:

چنانکه گذشت ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قـوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان میباشد و پر روشن است که فعالیت این قوی یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته باجتماع نمیباشد مثلا انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را بکار خواهد انداخت خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. آری یکدسته از ادراکات اعتباری بی‌فرض اجتماع صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط باجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها و از اینجا نتیجه گرفته میشود: اعتباریات با نخستین تقسیم بدوقسم منقسم میشوند:

۱ــ اعتباریات پیش از اجتماع.

۲ــ اعتباریات بعد از اجتماع.

البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اول هستند با هر شخص شخص قائمند و افعالی که متعلق قسم دوم میباشند بانوع مجتمع قائمند (البته نباید فعل مشترك را بفعل اجتماعی اشتباه کرد. ما افعالی داریم که شخص فعل بشخص فرد قائم است چون تغذی و افعالی داریم که شخص فعل باجتماع قائـم است چـون ازدواج و تکلم).

قسم اول ــ اعتباریات قبل‌الاجتماع

۱

وجوب

چنانکه از بیان‌گذشته روشن شد انسان درنخستین‌بار با بکار انداختن قوای فعاله خود نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که بنتیجه عمل تطبیق مینماید میگذارد و حال آنکه این نسبت بحسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد پس نسبت نامبرده‌اعتباری خواهد بود.

و از اینجا روشن میشود:

۱ــ نخستین ادراك اعتباری از اعتباریات عملـی که انسان

میتواند بسازد همان نسبت وجوب است. و این اولین حلقهٔ دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریك طبیعت گرفتار وی میشود.

۲ـ اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر میشود با اعتقاد وجوب صادر میشود.

و این نظریه اگر چه با مشاهده موارد افعال مختلفه غیرقابل قبول بنظر میرسد چه بسیار میافتد که انسان کارهائی را بواسطه عادت یا نادانی یا عصبیت و مانند آنها انجام میدهد در حالیکه خود میداند کاری غیر لازم یا بیخود و یا ناشایسته و نکردنی میباشد.

ولی باریك‌بینی در همین موارد صحت و درستی نظریه نامبرده را تأیید مینماید زیرا ما میبینیم که کسانی که اینگونه کارهای پست نابایسته یا ناشایسته را با اعتقاد و اعتراف بعدم لزوم یا با ایمان بلزوم عدم، انجام میدهند گاهی که از آنان پرسیده شود که بااینکه میدانید و میگوئید که اینگونه کارها نکردنی است پس چرا میکنید بعنوان عذر و پوزش پاسخ میدهند که چاره نداریم چون عادی هستیم یا در نکردن فلان محذور را داریم یا مجبور بودیم و از نکردن ترسیدیم و مانند این پوزشها.

روشن است که مفهوم پوزششان اینست که وجوب فعل مقید بعدم تحقق عذر بوده یعنی فعل در صورت تحقق عذر وجوب نداشته یعنی فعل با اعتقاد وجوب انجام گرفته و پوشیده نماناد که اوصاف دیگریکه گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آنها پیدا میکنند چنانکه فقها افعال را به‌پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند دخلی باین وجوب که مورد بحث ما میباشد ندارند زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل میباشد وعمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی‌نفسه میباشند و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان میباشند ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

۲
حسن و قبح ـ خوبی و بدی

اعتبار دیگری که میتوان گفت زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام میباشد اعتبار حسن وقبح است که انسان قبل‌الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود.

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب میدانیم دوست داریم و حوادث دیگری‌را دشمن‌داریم و چون بد میدانیم دشمن داریم. بسیاری از اندامها و مزه‌ها و بویها را از راه ادراك حسی نه از راه خیال خوب میشماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار بد میشماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل نمیتوان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و بآنها واقعیت مطلق داد زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها بخلاف روش ما میباشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت میبرد و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور ببوی مردار میآیند و یا مثلا از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی‌بوده ومربوط بکیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلا میباشند.

پس میتوان گفت که خوبی و بدی که در یك خاصه طبیعی است ملائمت وموافقت یا عدم ملائمت وی با قوه مدرکه‌میباشد و چون هرفعل اختیاری ما با استعمال نسبت‌وجوب انجام‌میگیرد پس ما هر فعلی راکه انجام میدهیم به‌اعتقاد اینکه بمقتضای قوه‌فعاله است انجام میدهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله میدانیم و همچنین ترك را ناسازگار میدانیم. در مورد فعل، فعل را خوب میدانیم و در مورد ترك، فعل را بد میدانیم.

از این بیان نتیجه گرفته میشود:

خوب و بد «حسن و قبح در افعال» دو صفت اعتباری میباشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بردو قسم است، حسنی که صفت فعل است فی‌نفسه و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف‌فعل صادر است چون وجوب‌عام وبنابراین‌ممکن

است که فعلی بحسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار بااعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

۳
انتخاب اخف و اسهل (سبکتر و آسانتر)

قوای فعاله ما که کارهای خودرا بافکر انجام میدهند ویا هر قوه فعاله طبیعی هرگاه با دو فعل مواجه شود که از جهت نوع متشابه ولی از جهت صرف قوه و انرژی مختلف یعنی یکی دشوار و پررنج و دیگری آسان و بیرنج بوده باشد ناچار قوه فعاله به سوی کار بیرنج تمایل کرده و کار پر رنج را ترك خواهد گفت و البته علتش اینست که کارپررنج در عین حال که مقتضای قوه فعاله است مقرون بموانع و موانعی است که با قوه فعاله سازگار نیستند وگاهیکه قوه فعاله چنین‌کارپرا انجام میدهد خود کار را میخواست و ازکشیدن رنج و دفع عائق چاره نداشت پس وجوب چنین کار و فعلی پیش قوه فعاله مقید بفقدان کار بیرنج یا کمرنج بوده پس در موردی که دو فعل بیرنج و با رنج فرض شود انتخاب بیرنج معین خواهد بود.

و روی این اصل میباشد که تطور و تحولی درهمه اعتباریات، در جمیع شئون انفرادی و اجتماعی انسان موجود میباشد (و ممکنست افکار سایر جانوران زنده بویژه افکار انفرادی آنها کم و بیش بهره‌ای از این تطور و تحول داشته باشند) چنانکه تأثیر این اصل در عادات و رسوم و لغات در انسان بسیار روشن است. انسان پیوسته میخواهد باسرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبکتر، کاری سنگین‌تر انجام دهد.

و اگر چنانچه گاهی نتیجه معکوس پیش آمده و سیر تطوری از شکل آسانتر بحالت دشوارتری تبدیل میشود و یا عادت و رسم ساده‌تری بیك مرحله پیچیده‌تری میرسد نه از راه تطور تنها است بلکه اغراض دیگری ضمیمه و پیوند اصل شده و سنگینی‌بار آورده چنانکه زندگی ساده و بسیط انسان اولی فعلا بشکل بسیار دشوار و سختی افتاده ولی استفاده‌های بسیار دیگری منظور شده که‌باصل افزوده شده و حالت بغرنجی پیدا کرده مثلا انسان اولی تنها

گرسنگی احساس کرده و تنها برای سیری، علف یا گوشت خام میخورده ولی انسان امروز از تغذیه، تنها سیری نمیخواهد و مقاصد دیگری نیز دارد و همچنین...

۴
اصل استخدام و اجتماع

ما در خارج بهر پدیدهٔ مادی که میرسیم ترکیبی یاهمراه ترکیبی است که برای حفظ بقاء خود از خارج بنحوی استفاده مینماید و این خاصیت در همه موجودات و بویژه در یکدسته از موجودات که جانوران زنده را تشکیل میدهند بسیار روشن می‌باشد. این دسته مثلا آبرا نوشیده و گیاه یا میوه را خورده و با بکار انداختن جهاز تغذی و هضم مخصوص خود اجزائیرا که برای بدن خود لازم دارد از وی گرفته و بازمانده را پس میدهد و پاره‌ای از جانوران با پاره‌ای از آنها چون گرگ با گوسفند، و باز با کبوتر، تغذی مینماید و جانوران با شعورتر و بویژه انسان این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی بکار میبرند بلکه در هر کاری که وابسته باحتیاجات است اگر چه بوسایط زیاد نیز بوده باشد روش آنها همین است.

انسان اولی برای رهائی از شر درندگان و دشمنان خود میان آب زندگی میکرد و بالای درختان یا در شکاف کوهها مینشست و هر محذوری را با ضد آن (تقریباً) پاسخ عملی میداد.

انسان احتیاجات صناعی خود را نخست باسنگ‌های تیز برنده، پس از آن با فلزات، پس از آن بابخار، پس از آن بابرق و مغناطیس، سپس با شکافتن اتم تأمین میکرده و میکند و پس از آن...

انسان همه‌گونه بهره‌برداری خوراکی و دوائی و پوشاکی و نشیمنی از گیاه و درخت و چوب میکند.

انسان هر جور تصرف در گوشت و استخوان و خون وپوست و شیر و پشم حتی در مدفوعات حیوانات مینماید.

انسان نتیجه‌های گوناگون از کار حیوانات میگیرد باسب و الاغ سوار میشود و بار می‌بندد و با سگ پاس میدهد و شکار

میکند با گربه موش میگیرد و با کبوتر پیك میفرستد و... راستی اگر تنها کلیات تصرفات انسان در خارج شمرده شود یك رقم سرسام‌آور خارج از پندار پیدا میشود.

اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود اگر با یك همنوع خود (انسان دیگر) روبرو شود بفکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد همنوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟!! بی‌شبهه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر افراد انسان میباشد نمیتوان غیرطبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند بطبیعت است.

ولی سخن اینجاست که:

آیا روش استخدام مستقیماً و بلاواسطه مقتضای طبیعت میباشد و این اندیشه نخست در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال وی اندیشه دیگری بنام اندیشه اجتماع (گردهم آمدن و زندگی دسته‌جمعی کردن) پیدا میشود؟ یا اینکه انسان بامشاهده همنوعان خود اول بفکر اجتماع و زندگی دسته جمعی افتاده و افراد نوع بهمدیگر گرائیده و زندگانی تعاونی را پی‌جوئی نموده و همه از همه برخوردار میشوند و ضمناً گاهی یا بیشتر اوقات، اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدل بیك توده هرج و مرج و سودبری و رنج‌کشی و بالاخره بردگی و استثمار میشود؟

ما گمان میکنیم که یك بررسی یا تماشای فعالیتهای ابتدائی نوع انسان و روش‌های ساده بیشتر انواع دیگر حیوان و همچنین بررسی تجهیزات طبیعت پاسخ حقیقی این پرسش را مشخص میسازد.

درست است که ساختمان کالبد انسان با جهاز تغذیه «نسبتاً» اجتماعی مجهز میباشد، فرد ماده انسان پستان دارد که دقیقاً برای بیرون دادن شیر آماده است و پشت سر این دستگاه دستگاه دقیق دیگری برای ساختن شیر درست شده و بدن با وی مجهز گردیده و از طرف دیگر فرد دیگر (کودك) بالب و دهانی مجهز میباشد که کاملا با مکیدن پستان و گرفتن شیر توافق داشته و سازگار میباشد. و همچنین مجموع دوفرد ذکور و اناث رویهمرفته با یك دستگاه دقیق و باریك تمایل جنسی و تهیه ماده اصلی نوزاد

انسانی و بقالب زدن و بیرون دادن و بالاخره ساختن یك فردی مانند خود با همه لوازم و احتیاجات (و شاید شماره واحدها و اجزاء اولی این دستگاه از اندازه بیرون بوده باشد) مجهز است و البته این تجهیزات (تجهیز تغذیه و تولید) بجز با اجتماع سر نمیگیرد.

نظیر این وضع را در جانوران پستاندار دیگر غیر انسان و در بیشتر مرغان چون کبوتر و باز و مانند آنها و همچنین جهاز توالد و تناسل را در بیشتر یا همه جانوران زنده میتوان یافت.

ولی (با در نظر گرفتن اینکه غرض طبیعت و تکوین از این تجهیزات همان تولید و تغذیه و تنمیه میباشد) آیا راهی که‌طبیعت برای تأمین آرمان و هدف خود برای انسان مشخص میسازد همان اجتماع و تعاون است. یااینکه اندیشه استخدام را بمغز انسان وارد میسازد که جنس نر و ماده و نوزاد و مادر برای ارضاءقوای فعاله و پاسخ خواهش غریزی خود باین کارها دست بزنند؟ مرد از روی خواهش غریزی خود آمیزش ویژه‌ای را از زن میخواهد و زن نیز کاری که پاسخ‌دهنده همین کار است میخواهد نوزاد از پستان مادر رفع گرسنگی میخواهد و مادر نیز از نوزاد خالی کردن پستان از شیر و رفع ناراحتی که در خود مییابد میخواهد. گواه این سخن اینست که این تجهیزات در بیشتر یا همه حیوانات همگانی و همیشگی (کلی و دائمی) نیست زیرا تصور ندارد که همه افراد از شیر تغذی نمایند و نیز همان طبیعت که انسان را بانجام این‌گونه کارها دعوت میکند دعوت خود را بایك سلسله علوم و احساسات ادراکی چون شهوت جنسی و اشتهای تغذی و عاطفه و رحم فعلیت میدهد ولی همین احساسات را پس از چندی نگاهداری دیر یا زود از دست انسان میگیرد دیگر مرد یا زن احساس تمایل جنسی را ندارند. دیگر انسان که یکروز نام نوزاد داشت شیفته پستان مادر نبوده و خواب و بیداری را با اندیشه شیر نمیگذراند گذشته از اینکه دهانش نیز از دندان پر شده و بسوی غذای جویدنی‌هدایت میشود و از دیگرسو، پستان مادرنیز خشك شده و دیگر شیر ندارد. پس در حقیقت اینگونه اجتماع‌فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف

متقابل میباشدنه‌اینکه طبیعت،انسان رامستقیماً بچنین اندیشه‌ای رهبری نماید.

گذشته از این سخنان:

اصولا نمیتوان باور کرد که انسان با همه پدیدهای جهان کار دارد و بهر موجودی که از راه حس یا خیال یا عقل راه پیدا میکند تماس ذی‌غرضانه با وی میگیرد (لااقل تماشای ادراکی و اقناع و ارضاء غریزه شعور) در همه این دسته‌های بیرون از اندازه و شمار سودای استفاده و استخدام داشته باشد و در درجه اول سود خود را بخواهد تنها در یکدسته از آنها (همنوعان خود) باهمان قوای فعاله و اراده غریزی استثنائاً اجتماع را خواسته و استخدام را تبدیل باستفاده اشتراکی نماید.

بلی هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آنجمله حیوان و بویژه فرد انسان حب ذات را داشته وخودرا دوست دارد وهمنوع خود را همان خود میبیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیك شدن و گرایش بهمنوعان خود را میخواهد و باجتماع فعلیت میدهد و چنانکه پیدا است همین نزدیك شدن و گردهم آمدن (تقارب و اجتماع) یکنوع استخدام و استفاده است که بسود احساس غریزی انجام میگیرد و سپس در هر مورد که یکفرد راهی باستفاده از همنوعان خود پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در همه بطور متشابه موجود است نتیجه اجتماع را میدهد و این همان اجتماع است که مورد بحث و نظر ما است (اجتماع تعاونی که احتیاجات همه یا همه تأمین شود) و تأمل و مطالعه در فعالیتهای متحول نوزاد انسان و جانوران زندهٔ دیگر این نظر را تأمین مینماید.

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

۱ــ انسان در نخستین بار استخدام را اعتبار داده است.

۲ــ انسان مدنی بالطبع است.

۳ــ عدل اجتماعی خوب و ظلم بد میباشد.

و البته نباید ازکلمه استخدام‌سوءاستفاده‌کرد وتفسیرناروا نمود. ما نمیخواهیم بگوئیم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد. چنانکه یك ملتی در پس پرده آزادی‌بخشی و

الغاء برده‌فـروشی بنام استعمار و استملاك و قیمومت و تحت‌ـ الحمایه و هزار نام دیگر، دیگران را زین به‌پشت و لگام بدهان زده و سوار شوند یا جنس دو پا را مانند چارپایان خرید و فروش بنمایند و معنی بردگی و بدبختی و پستی را با الفاظ شیریـن آزادی و خوشبختی و پیشرفت تأدیه کنند و بروی هر حقیقتی اسم کهنه و پوسیده گذاشته و بدور اندازند.

و همچنین نمیخواهیم بگوئیم چون انسان بالطبـع مدنی و اجتماعی است بدستاویز اینکه همه زمین و آفریده‌های زمینی از آن همه است تنی چند در پس پرده فریبنده انترناسیونالیسم بنام رفع تضادهـای داخلی افکـار انسانی را کشته و یك گله انسان بی‌فکر بی‌اراده بار آورندکه‌کوچکترین‌دخالتی درخوب‌وبد وباید و نباید جهان نداشته باشند و بأتهام ارتجاع، اخلاق فاضلهٔ عفت وعصمت وغیرت و حیا و صبر را پایمال نمایند و بعنوان اینکه مرام کمونیزم و سازمان اشتراك برپایه تحول و تکامل عمومی استوار است واژهٔ انصاف و رحم و عطوفت‌و صداقت و صدق و صفاء و همچنین بیم و امید وآرزو و افسوس را ازقاموس‌بشریت شسته و چراغهائی که صنع و ایجاد در درون تاریك انسان روشن نموده خاموش کرده و یك انسان لاانسان آری انسان لاانسان بار آورند.

مراد ما اینها نیست:

بلکه ما میگوئیم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را میخواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را میخواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عـدل اجتماعی را میخواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین مینماید قضاوت عمومی است و هیچگونه کینه خصوصی با طبقه متراقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پائین نمیکند بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده میخواهد هر کسی درجای خودش بنشیند.

۴ـ آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت میباشد. و البته هدایت طبیعت بسته به‌تجهیزاتی است که

ساختمان نوعی دارای آنها میباشد و از اینروی هدایت طبیعت (احکام فطری) بکارهائی که بااشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق میدهد محدود خواهد بود. مثلا از اینراه ما هیچگاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشوئی انجام میگیرد (مرد با مرد ــ زن با زن ــ زن و مرد از غیر طریق زناشوئی ــ انسان با غیر انسان ــ انسان با خود ــ تناسل از غیر طریق ازدواج) تجویز نخواهیم نمود.

مثلا تربیت اشتراکی نوزادان و الغاء نسب و وراثت وابطال نژاد و... را تحسین نخواهیم‌کرد زیرا ساختمان مربوط‌بازدواج و تربیت بااین قضایا وفق نمیدهد.

۵ــ اعتبارات سه‌گانه نامبرده از اعتبارات ثابته میباشد.

(۵)
اصل متابعت علم

پر روشن است که قوای فعاله در ماده چنانکه خود مادی‌هستند فعالیت آنها نیز در ماده میباشد و یك قوه فعاله همینکه ماده‌ای را مناسب فعالیت خود یافت شروع بفعالیت‌کرده و اثر خودرا بسوی متأثر خود روانه خواهد ساخت و انسان و هر جانور زنده در فعالیت خود از این حکم مستثنی نیستند.

ما در صحنهٔ فعالیت خود باواقعیت خارج کار داریم واقعیت خارج را میخواهیم با کسی که سخن میگوئیم با شنونده خارجی رازگوئی مینمائیم. بسوی مقصدی که روانه میشویم مقصد را میجوئیم و اگر میخوریم یا می‌آشامیم یا برمیخیزیم و اگر چشم باز میکنیم یا گوش فرا میگیریم یا میچشیم یا میبوئیم یا دست میمالیم یا پای میگذاریم و اگر می‌خندیم یا میگرییم و اگر شاد میباشیم یا اندوهگین میشویم و اگر دوست میگیریم یادشمن‌میداریم واگر و اگر... در همهٔ این مراحل سر و کار ما با خود خارج و واقعیت هستی است زیرا بحسب فطرت و غریزه رهآلیست و واقع‌بین هستیم (چنانکه در مقاله ۲ و ۳ روشن گردید.)

پس ناچار بعلم اعتبار واقعیت داده‌ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج میگیریم و آثار خارج را از آن علم وادراك

میشماریم.

و در میان حالات گوناگون ادراکی، علم. ظن. شك. وهم، تنها علم میتواند این خاصه را داشته باشد زیرا در حالات دیگر (غیر حال علم) چون ادراك دوجانبه بوده و متزلزل است نمیتوان بیك جانب گرائیده و مستقر شد. موجودی را که وجودش مظنون یا مشکوك یا موهوم است نمیتوان گفت موجود است ولی موجودی که معلوم‌الوجود بوده و هیچ‌گونه تردیدی در وجودش نداریم موجود است (بی‌قید علم) اگرچه بحسب دقت معلوم‌الوجود است. ولی وقتیکه باینجا میرسیم (موجودی که پیش ما است بحسب دقت موجود نیست بلکه معلوم‌الوجود یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی) باز می‌بینیم معلوم‌الوجود معلوم‌الوجود است نه معلوم معلوم‌الوجود و باز هرچه پیش برویم دست خود را بروی واقعیت‌خارج (یعنی روی‌علم بنام معلوم خارجی) خواهیم‌گذاشت نه روی علم بواقعیت خارج.

پس باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده هیچگاه از اعتبار دادن بعلم (مقابل مطلق تردید) مستغنی نیست و بحکم اضطرار غریزی بعلم اعتبار خواهد داد. یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت.

(اعتبار واقعیت علم باصطلاح این مقاله ـ حجیت قطع باصطلاح فن اصول).

و از این روی ما نمیتوانیم دخالت تازه‌ای اثباتاً و نفیاً در اعتبار علم بکنیم. ما هیچگاه نمیتوانیم این اعتبار را از دست علم بگیریم زیرا هر گامی که در این راه برمیداریم در خط علم رامپیمائی نموده‌ایم و هیچگاه نمیتوانیم دوباره بعلم اعتبار بدهیم زیرا خواه و ناخواه این اعتبار را در نخستین برخوردی که با خارج نموده‌ایم بوی داده‌ایم و انسان نمیتواند در دائره زندگی خود بیك نقطه برسد (برای نمونه) که از عمل بعلم خالی بوده باشد.

مثلا یك رئیس یا هر مافوق میتواند گزاف‌گوئی کرده بزیر دست خود بگوید «ازین پس در فرمانهای من آنچه را که علم‌داری ترك گفته و موارد مشکوکه را انجام ده» ولی باز با این بازی

بآرزوی خود (الغاء اعتبار علم) نخواهد رسید زیـرا زیـردست نامیرده اگر فرمانبرداری‌هم بکند تازه درهمه موارد عمل بشك، بفرمان نخستین وی اطاعت علمی کرده و همه موارد شك را نیز باعلم تشخیص داده.

و مثلا انسان در موارد محذورات احتمالی استنکاف کرده و وارد نمیشود (قاعده دفع ضرر محتمل) آیبرا که راستی احتمال مسمومیت دارد نمیخورد. بجائی که احتمال چاه میرود پای نمی‌گذارد. بماده‌ای که احتمال انفجار دارد دست نمیزند ولی اینها مواردی است که انسان در سر دو راه ایستاده یکی مقطوع‌الامن و دیگری غیرمقطوع و با غـریزهٔ عمل بعلم راه مقطوع‌الامن را انتخاب مینماید. گذشته از اینکه احتمال محذور را نیز باعلـم تشخیص میدهد.

از بیان گذشته نتیجه گرفته میشود:

۱ـ یکی از اعتباریات حجیت علم است.

۲ـ این اعتبار از اعتبارات عمومی است (قبل‌الاجتماع).

نکاتی چند

۱ـ نظر بقریحه مسامحه که در انسان از قاعده انتخاب اخف و اسهل استقرار جسته انسان در مرحله عمل هر چیز غیر مهم را بعدم ملحق مینماید و ما روزانه این‌روش را در هزارها مـورد بکار میبریم که یکی از آنها ادراك ظنی است. در جائیکه جانب مرجوح طرفین ظن بی‌اهمیت بوده باشد به حسابش نمیآوریم و در نتیجه ظن قوی‌را به جای علم گذاشته و نام علم بوی میدهیم و این همان ظن اطمینانی است که مدار عمل انسان میباشد و این خود یکی از اعتبارات عمومی است.

پوشیده نماند: که دانشمندان مادی چنانکه در علم نظـری کجروی نموده و علم (ادراك مانع از نقیض) را منکر شده‌اند هم‌چنان در علم عملی (مورد بحث) نیز اشتباه کرده و درست در نقطه مقابل ما قرار گرفته میگویند انسان همیشه بظن عمل مینماید و علمی در کار نیست.

این نظر از دو جا سرچشمه میگیرد یکـی انکـار اصل ادراك

علمی. و ما در مقاله‌های گذشته بطلان این نظر را روشن نموده و به ثبوت رسانیدیم که این نظر جز روش شکاکان (نمیدانم) حقیقتی در بر ندارد. دوم خلط میان اعتبار ظن اطمینانی و میان الغاء اعتبار علم. دانشمند مادی باید بداند که سخن دو تا است که از همدیگر جدا میباشند.

یکبار میگوئیم انسان بناگذاری نموده که غیر علم را (ظن اطمینانی) علم شناخته و با وی معامله علم کند البته در اینصورت اعتبار حقیقی از آن علم بوده و علم اعتباری (ظن اطمینانی) تنها زندهٔ اسم علم میباشد. و یکبار میگوئیم انسان بعلم عمل نمیکند بلکه پیوسته پیرو ظن است یعنی انسان در عمل مستقیماً بسوی رجحان و اولویت می‌گراید. و این سخنی است بیپایه و اندیشه‌ایست خام زیرا انسان در اعتباریات عملی خود محکوم طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه خود میباشد و چنانکه در آغاز سخن گفته شد طبیعت و فطرت برای نیل بهدف خود انسانرا بسوی واقعیت خارج میکشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط میدهد و ادراکی که خارج بطور اطلاق میتواند در ظرف وی بگنجد همان علم است و بس.

جای بسی شگفت است اگر چنانچه انسان در مورد عمل تنها ظن یعنی طرف راجح را گرفته و انتخاب میکند آیا خود رجحان را نیز با رجحان تشخیص میدهد و همچنین این رجحان‌های مترتب الی غیرالنهایه میروند و بالاخره یکطرف نمیتواند ترجیح (نه ظن ترجیح) پیدا کند؟ یا بالاخره بعلم میرسد زیرا اگر در جائی گفتیم که راستی راجح است علم را بکار برده‌ایم؟

نکته ۲

انسان اگر بوجود چیزی علم داشته باشد تا علم ببطلان وجود وی نرسانیده علم نخستین را معتبر میدارد و مطالعه حالات مختلف حیوانات دیگر وجود این روشرا درآنها نیز تأیید میکند.

و اگر وجود چیزی که کردنی است یا نکردنی درمیان دو چیز مردد شود بفعل هردو طرف یا ترک هردو طرف مبادرت میورزد.

و اگر وجود چیزی را نداند ترتیب آثار وجود ویرا بمورد نمیدهد.

و اگر چیزی میان کردنی و نکردنی (خیروشر) مردد شودتوقف خواهد کرد.

(چهار اصل: استصحاب ــ احتیاط ــ برائت ــ توقف ــ باصطلاح فن اصول).

وچون درجاهای دیگر در اطراف این چهار اصل بحثهای وافی شده از دامنه دادن گفتگو دراین مقاله درباره آنها خودداری‌میشود.

خاتمه این بحث و گفتگوها

اعتبارات‌عمومی که‌سخنان‌گذشته ما در پیدایش‌آنها بودمنحصر به پنج اعتباری که شمرده شد (وجوب ــ حسن و قبح ــ انتخاب‌اخف و اسهل ــ استخدام ــ عمل علم) نمیباشد بلکه اعتبارات دیگری نیز میتوان یافت که جنبه عمومیت داشته باشند.

چنانکه اعتبار اختصاص و اعتبار فائده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند زیرا اگر انسان‌را تنها و در حال انفراد فرض کنیم در هر استفاده که از ماده میکند اگر یك مانع ومزاحمی (اگر چه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یك مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال‌را از اصل فعالیت یا از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی بمقام دفاع برآمده و با فعالیت دفاعی خود ماده را تخصیص بخود داده و تصرف خود را بر وی مستقر خواهد ساخت. و در عین حال این وضع را یك نسبتی میان خود و ماده اندیشیده و مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) در پندار وی جلوه‌گر خواهد شد و این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب او است و همچنین دارائی ــ رتبه و مقام و هرگونه حقوق قراردادی و علقه زناشوئی و... از شعب اوست.

همچنین لزوم فائده در عمل (باید کار آرمان داشته باشد) یکی از اعتبارات عمومی است که بنحویکه در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار استنتاج میشود.

و همچنین اعتبارات عمومی دیگری نیز میتوان یافت ــ ولی اعتبارات پنجگانه نامبرده در تشریح و استنتاج بقیه اعتبارات (اعتبارات بعدالاجتماع) و احکام آنها کافیست.

بهر حال

اعتبارات عمومی (اعتبارات قبل‌الاجتماع) چون اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل میگیرد از اعتبار آنها گزیری ندارد یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آنها را بوجود می‌آورد. از این روی هیچگاه از میان نرفته وتغییری در ذات آنها پیدا نمیشود.

مثلا انسان میتواند یا میشود که یك اندیشه ویژه‌ای را بواسطه پیدایش عواملی از مغز خود بیرون براند ولی هرگز نمیتواند یا نمیشود که اصل اندیشه را (باید اندیشه کنم) نکند و مثلا هر اجتماعی میتواند فکر خاص یك فردی‌را پایمال کند ولی هرگز نمیتواند فکری‌را که در فکر هر فرد فرد اجتماع ثابت است کشته و از میان ببرد زیرا فکر اجتماعی یکشماره محصلی از افکار میباشد که رویهم ریخته شده وحدتی پیدا کرده و مانند یك واحد حقیقی مشغول فعالیت است. و درین صورت چگونه متصور است که یك اجتماعی (فکر متراکم واحد) خودش، خودشرا از میان ببرد.

ما با قریحه مسامحه ببسیاری از موارد نام انتحار و خودکشی میدهیم ولی بحسب دقت خودکشی در جهان هستی مصداق ندارد.

بلی یك موجود زنده مثلا میتواند فعالیت خود را بیك ماده‌ای ارتباط دهد که حادثه مربوطه وی خود موجود زنده یا قوه مربوطه وی را ابطال نماید یا فعالیتش را خنثی کند. مثلا انسان میتواند سم را در آب حل کرده بنوشد (یعنی فعالیتی که ملایم قوه غاذیه که نوشیدن است انجام دهد) ولی سم محلول بواسطه ورود بمعده فعالیت کرده او را بکشد.

یا بنور بسیار قوی مانند قرص خورشید نگاه کرده و قوه باصره را از کار اندازد و یا با یکی از قوا قوه دیگری را خنثی نماید مثلا پلکها را بسته و نگذارد چشم کار کند. انگشت بگوش گذاشته و نشنود ولی هرگز نمیشود انسان یا هر موجود از وجود خود مستقیماً عدم خود را بخواهد یا از قوه‌ای مستقیماً بطلان فعالیت خود قوه را تقاضا نماید.

ازین بیان میتوان نتیجه زیر را گرفت:

اگر چه اعتبارات عامه قابل تغییر نیستند ولی از راه برخی

از آنها در مورد برخی دیگر میشود تصرف نموده و بوجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت.

یعنی موردی را در دائره فعالیت وی دخل داده و مورد دیگر را بیرون کرده و در نتیجه اعتبار عمومی رًا نسبت بمورد اول خود از کار انداخت مثلا زمانی مسافرتهای طولانی را با چارپا یـا کجاوه یا تخت روان انجام میدادند کجاوه یا تخت روان یا چارپـا برای پیمودن راههای دور و دراز لازم بود ولی با پیدایش وسائلی تازه‌مانند اتومبیل ـ راه‌آهن ـ هواپیما ـ قاعده‌لزوم‌انتخاب اخف و اسهل وسیله تازه را بجای کهنه نشانیده و صفت لزوم و خوبی را از آن گرفته و باین داده البته اصل خوبی از میان نرفت ولـی جای خود را عوض نمود. در هر گوشه و کناری از اجتماع امروز صـدهـا مثال برای اینگونه تغییرات رسومی آدابی ـ اخلاقی ـ معاملاتی ـ تماس‌های اجتماعی ـ میتوان پیدا کرد.

چیزی که هست اینست که اصول اعتبارات عمومی پیوستـه زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آنها جابجا میشود و جامعه بشری پیوسته بپیشرفت خود در استخدام و استفاده از ماده ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضییقات زندگی بـوده و هر روز صحنه زندگی دیروزی خود را عوض میکند و این لازمـه برخورد و فعل و انفعالی است که اصول اعتبارات در همدیگر دارند. و از این بیان نتیجه گرفته میشود: «تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است».

تغییر اعتبارات را در بخشهای زیر میتوان تلخیص کرد:

۱ـ منطقه‌های گوناگون زمین که از جهت گرما و سرما ودیگر خواص و آثار طبیعی مختلف میباشد تأثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات تأثیر بسزائی میکنند و همچنین در احساسات درونی و افکـار و اخلاق اجتماعی، و در پیرو آنها ادراکات اعتباری آنها از هم جدا خواهد بود. مثلا احتیاجات گرما و سرمائی منطقه استوائی نقطـه مقابل احتیاجات منطقه قطبی بـوده و از هـمین جهت از حیث تجهیزات، مختلف میباشند. در منطقه استوائی در اغلب اجـزاء سال برای انسان یك لنگ که بمیان ببندد لازم و زیاده بر آن خرق

عادت و شگفت‌آور بوده و قبیح شمرده میشود و در منطقه قطبی درست بعکس است. اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی وآداب و رسوم سکنه منطقه‌های مختلفه زمین مشهود است بخش مهمی از آنها از همین‌جا سرچشمه میگیرد.

و همچنین محیط عمل نیز در اختلاف افکار و ادراکات‌اعتباری دخیل میباشد. مثلا یکنفر باغبان با یکنفر بازرگان یا یکنفر کارگر با یکنفرکارفرما ازجهت روش‌فکری‌یکسان‌نیست زیرا احساساتی که مثلا سبزه و آب و درخت و گل و بهار بوجود میآورند غیر از احساساتی است که مال‌التجاره و دادوستد لازم دارد و اختلاف احساسات اختلاف ادراکات اعتباریه را مستلزم میباشد.

۲ــ کثرت ورود یك فکر بمغز انسان نصب‌العین گردیده و نتواند از نظر دور داشته و بغیر او توجه کند و البته در این صورت خواهی نخواهی یك فکر، منطقی و صحیح و خوب بنظر خواهد آمد و خلاف وی بخلاف وی و در این صورت، توارث افکار ــ تلقین ــ اعتیاد ــ تربیت، در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی را بازی خواهد کرد.

۳ــ ما تردید نداریم که با قریحه تکامل پیوسته بر معلومات خود میافزائیم و خلاصه در اثر اینکه نخستین روزهای پاگشائی بجهان ماده معلومات زیادی از نیاکان خود بطور توارث دریافت داشته و پایه پیشرفتهای آینده خود قرار میدهیم دائره علوم روز بروز در توسعه است و هرچه توسعه پیدا کند از مزایای طبیعت بواسطه تطبیق عمل، استفاده‌های بیشتر و کاملتری نموده وطبیعت سرکش را بهتر بخود رام میکنیم و ازین روی مفهوم «باید ونباید وخوب و بد» و نظایر آنها پیوسته هم‌آغوش تغییرمیباشد مثلا دو فرد انسان فرض کنیم که یکی از آنها (انسان امروز) در یکی از تالارهای کاخی زیبا روی کرسی زیبای خود نشسته و فاخرترین لباس را که با آخرین مدل روز دوخته شده باشد پوشیده و در مقابل میزی که روی او خوراکهای رنگارنگ چیده شده قرار گرفته باشد. و دیگری (انسان اولی) روزگار شیرین خود را در شکاف کوهها با گیاه بیابانها و میوه جنگلها میگذراند. با سنجشی که در میان این دو فرد بعمل بیاوریم روشن خواهد شد که انسان چه

بسیار بایستنی‌ها را ترك گفته‌وخوب‌ها را بد شمرده تا بحد امروزه رسیده. انسان هیچگاه از فکر خوب و بد دست‌بردار نیست ولـی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد میشمارد زیرا هیچگاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمیدهد.

اگر در معلومات اعتباری تأمل نمائیم خواهیم دید که حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج مانند حـال علـوم حقیقی میباشد مثلا ما نسبت وجوب را (باید) از نسبت ضرورت خارجی که در میان علت و معلول خارجی است گرفته‌ایم و عامل اصلی این اعتبار همین بود که دیدیم فعل با قوه فعاله ارتباط داشته و بـه ایده‌آل (مصلحت) قوه نامبرده مشتمل میباشد و البته این وجوب اعتباری مانند وجوب حقیقی میان یك فاعل و یك فعل تحقق پیدا میکند (وجوب تعیینی باصطلاح فن اصول) ولی پس از انجام این امر چون گاهی می‌بینیم که دو فعل مختلف در اشتمال بر مصلحت یکسان میباشند وجوب نامبرده را میان قوه فعاله و میان یکی از دو فعل (لاعلی‌التعیین) اعتبار میکنیم و در نتیجه وجوبی تازه بنام وجوب تخییری پیدا میشود.

وهمچنین همه یا بیشتر تغییراتی که در لغات مختلفه پیش‌آمده و بطور غیرقابل احتراز دامنگیرکلمات و الفاظ میشود ازاین راه است زیرا ما لفظی را که وجود لفظی معنای خودش قرار میدهیم پس از چندی که استعمال میکنیم قریحه مسامحه‌کاری ما با اتکاء بقاعده لزوم‌انتخاب اخف و اسهل لفظ دیگری‌راکه شبیه‌وی بوده و بزبان آسانتر است بجای او گذاشته و کم‌کم لفظ اولی را بدست فراموشی میسپارد (چون واژه ورخ بجای برخیز و پاش ــ بجای بپای‌شو) و باید دانست‌که تغییرات‌دیگری نیز بجز تغییرات سه‌گانه نامبرده میتوان پیدا کرد ولی نوع تغییرات بهمان بخشهای سه‌گانه نامبرده منتهی میگردد.

و نیز روشن است که تغییرات سه‌گانه نامبرده گاهی بواسطه امتزاجهای مختلفه و آمیزش‌های گوناگون که میانشان پیدا شود یك سلسله نتایج ترکیبی نیز میدهد و اینگونه تغییر در میان آداب و رسوم اجتماعی امثله زیادی دارد و شاید کمتر موردی بتوان پیدا کردکه عوامل‌مختلفه تغییر در وی تأثیری‌نکرده باشد وازمنبع‌های

گوناگون سرچشمه نگرفته باشد.

قسم دوم ـ اعتباریات بعدالاجتماع

مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروزه از قالب ذهن خود درآورده باندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی وشمردن آنها بالاتر از توانائی فکر بوده‌باشد اگر چه همه آنها ساخته فکر و اندیشه میباشند. با اینهمه پیوسته انسان بحسب پیشرفت‌اجتماع و تکامل فکر خود مفاهیم تازه‌ای ساخته و هرروز یك یا چند نمونهٔ تازه بمعرض نمایش میگذارد. و از همین‌جا نیز میفهمیم که اگر بقهقری برگشته و بانسان اولی-اجتماعی نزدیکتر شویم این ساخته‌های فکری کمتر شده و به ریشه‌هائی‌که محل انشعاب شاخه‌ها هستند نزدیکتر خواهند گشت...

از اینروی و برای اینکه این مقاله بیشتر از حد معینی از تفصیل را گنجایش ندارد ما در این جااعتبارات بعدالاجتماع‌چندی که بمنزله ریشه‌های سایراعتبارات بعدالاجتماع میباشندمورد بحث و گفتگو قرار میدهیم.

(۱)
اصل ملك

چنانکه از بحثهای گذشته بدست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها بصورت ملك تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه‌گونه تصرفات بوده باشد گردیده و اصل اختصاص یا اختصاص مطلق در مورد بعضی تصرفات اعتبار پذیرفته چنانکه می‌بینیم درملك دیگران میتوانیم اختصاصاتی (امتیازات) داشته باشیم یا آنکه میتوانیم اختصاصی در مواردی پیدا کنیم که مورد تعلق ملك نخواهد بود مانند اختصاصات زوجیت و دوستی و همسایگی و پدری و فرزندی و خویشاوندی و جز اینها.

البته این اختصاصات نیز هرکدام در مورد مخصوص خود باندازهٔ تماس احتیاج اجتماعی قیود تازه‌ای بخودگرفته ونامهای ویژه‌ای پیدا میکنند و در نتیجه احکام و آثار تازه‌ای برای آنها

اعتبار میشود که قابل انطباق بمورد بوده باشد.

درعین‌حال همه اینگونه اختصاصات «حقوق» نامیده میشوند و تقدیماً یا تحقیقاً در نظر اجتماع، مورد اختصاص، فائده میباشد و در نخستین روزی که اجتماع میان عین و فائده فرق گذاشته اختصاص (حق) را بمعنای ملك فائده نامیده و ملك را اختصاص بعین (که محل جمیع تصرفات ممکنه است) اعتبار نموده است.

در مرتبه تالی این اعتبار، بواسطه احتیاجی‌که هریك از افراد اجتماع بمواد متصرفی و بالخصوص ملکی غیر پیدا نموده‌اند اضطراراً اعتبار تبدیل پیش آمده اگر چه انسان فرد این منظور را یا غلبه و تهاجم انجام میداد چنانکه پس از اجتماع افراد مقتدر و حتی در اجتماع متمدن امروزه جامعه‌های مقتدر نیز اگر چه با ظاهرسازی و مغلطه‌کاری باشد همین روش را دارند.

و بواسطه اعتبار مبادله، تقسیمات تازه‌ای بواسطه اختلافات نوعی مالك (واجد شرایط تصرف و غیر واجد چون بچه ــ دیوانه، مالك شخصی و مالك اشتراکی گوناگون و مالك نوعی و هیئت و مقام) و اختلاف نوعی اعیان مملو که (انسان برده و حیوان و نبات و جماد و املاك قابل نقل و انتقال و غیرقابل نقل و انتقال و موجود و غیر موجود و جز اینها) پیش آمده که منشأ اعتبار یك سلسله موضوعات اعتباری تازه دامنه‌دار ازمعاملات گوناگون و وضع احکام گوناگون از برای آنها گردیده است. ودر نتیجه عدم تعادل نسبت میان مواد مورد مبادله احتیاج باعتبار پول پیش آمده که یکی از مواد مورد رغبت را واحد مقیاس از برای سنجش سایر مواد مورد حاجت قرار بدهند و البته این اعتبار نیز یك سلسله اعتبارات فرعی مربوطه را ایجاب میکند که دستگاه وضع پول طلا و نقره واسکناس و چك واوراق دیگر بهادار واعتبار وغیره یا احکام و آثارخود نماینده آنها میباشند.

والبته اینهمه تحولات اعتباری تنها بمورد ملك اختصاص نداشته‌و درسایر موارد اختصاص نیز عیناً مانند ملك یا باتغییرات مناسبی مانند اقسام طلاق ومبادله‌های گوناگون حقوقی پیدا میشوند.

وهر یك از این موضوعات اعتباریه و آثار دامنه‌دار آنها قابل

گفتگوهای علمی دراز میباشدکه ممکنست در اطراف آنها نظرهای گوناگون داده شود ودر جاهای مخصوص بخود مورد کنجکاوی گردیده‌اند ولی‌از غرض بحث ما کنار بوده و فقط نظر ما از این بحث تذکردادن این نکته است که همه این موضوعات وخواص و آثار آنها اعتباری و ساخته ذهن هستند که مطابق حقیقی خارجی ندارند.

(۲)
کلام ــ سخن

نیازمندی بساختن‌سخن ووضع لفظ دلالت‌کننده از چیزهائی است که انسان (و غالب جانوران صدادار تا آنجا که میدانیم) در اولین مرحله اجتماع پی‌بآن میبرند زیرا هر اجتماع کوچك یا بزرگ، احتیاج افراد خود را بفهمیدن مقاصد ومنویات همدیگر تثبیت میکند.

والبته این ساخته اجتماعی نیزمانند سایرساخته‌های پرشاخ‌و برگ اجتماعی نخستین‌بار بطور خیلی ساده از یك فطرت بسیار ساده و بی‌آلایش سرچشمه گرفته است و چنانکه میان نوزادان حیوانات ومادرهای آنها در نخستین تفهیم و تفهم وهمچنین در فهمانیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده مینمائیم اینکار از محسوسات شروع‌میشودچنانکه مرغ به‌جهت‌فهمانیدن‌جوجه‌برابر چشم او نوك منقار بدانه زده و برداشته و میخورد و جوجه نیز همان کار را کرده و رفع حاجت (گرسنگی) خود را حس میکند. و اگر چنانچه جوجه غافل بوده باشد مرغ صدائی کرده و اینکاررا انجام میدهد و جوجه نیز بموجب غریزه بحث از علل و حوادث که غریزه حیوانی است متوجه جهت صدا شده وکار مادر را دیده و خود نیز با تقلید همان کار را انجام میدهد و نظایر اینکار در انسان و سایر حیوانات زیاد میباشد. و چنانکه می‌بینیم درین مرحله دلالت صدا بمعنی مقصود دلالت عقلی بوده وبالملازمه است و خود معنی مقصود (با وجود خارجی) بمخاطب نشان داده میشود ــ و همه صداها در افاده این غرض یکسان بوده و تمیزی لازم نیست ــ ولی پس از چندبار تکرار، ذهن مخاطب میان‌مقصود

و صدا یك نحو ملازمه (نظیر تداعی معانی) معتقد شده با شنیدن صدا از دور بسوی مادر بقصد دانه میشتابد.

واز طرف دیگر اختلاف احساسات درونی مانند مهر وکینه و دوستی و دشمنی وانفعال و شفقت و تملق وشهوت جنسی وغیر آنها در شکل صدا اختلافاتی غیر قابل انکار بوجود میآورد و باینوسیله صداها تنوع پیدا کرده و کم‌وبیش تمیز و تعدد میپذیرند و دراین مرحله مستمع‌یك‌گام فراترگذاشته وبا صداهای مختلف بمقاصد نسبتاً گوناگونی استدلال کرده و بچیزهائی غایب از حواس پی‌میبرد ولی باز چنانکه روشن است دلالت صدا بر مقصود، عقلی و طبیعی است و درین حال ذهن مستمع و خاصه انسان برابطه میان حادثه و صدای ویژهٔ وی‌کم و بیش آشنا میگردد و کم‌کم حوادث را با صدا های ملازم وجود آنها حکایت مینمایدو در نتیجه حروف تهجی از همدیگر تمیز پیدا کرده و کلمات مرکبه پیدا میشود چنانکه میبینیم مقدار زیاد و معتنی‌بهی از کلمات در لغتهای گوناگون حکایت اصواتی است که در حوادث صدادار مقارن حادثه پیدا میشوند ودرین باب استعمال اشاره با دست و سروچشم و سایر اعضاء زیاد مؤثر هستند و مقارن این احوال، دیگر انسان بمجرد شنیدن کلمه بی‌توقف بیاد حادثه میافتد ودلالت عقلی و طبیعی جای خود را بدلالت لفظی میدهد وانسان با پیدا کردن شعور باین خاصه کار تکلم را یکسره مینماید. تاکار بجائی میرسد که انسان هنگام سخن‌گفتن یا سخن‌شنیدن از الفاظ غفلت کرده و تنها متوجه معنی میشود چنانکه گوئی معنی را میگوید یا میشنود یعنی معنی‌بحسب عقیده وی‌خود لفظ‌گردیده واز اینجاست که زشتی و زیبائی ــ محبوبیت ومنفوریت معنی درلفظ تأثیرکرده و گاهی میشود که صفتی از ممنائی بلفظی واز لفظ بمعنای دیگر و همچنین... سرایت میکند. اینجاست که کار اعتبار تمام شده و بحسب اعتبار لفظ عین معنی میشود.

آنگاه اختلاف محیط‌هائی که افراد انسان بواسطه‌مهاجرت و انشعابات قومی بوجود آورده‌اند ازیك طرف و وضع الفاظ تازه بواسطه مواجهه بااحتیاجات تازه بواسطه تکامل زندگی اجتماعی از طرف دیگر وانتخاب اخف واسهل ازطرف دیگر موجب اشتقاق

لغتهای متنوعه از یک لغت اصلی و بروز وظهور تهجی‌های گوناگون در محیط‌های مختلف شده و تکلمات کامله صورت میپذیرد.

درهمه کلمات لفظ نماینده معنی گردیده و بلکه در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهم، خود معنی میگردد.

(۳)
ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها

چنانکه تأمل‌کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی‌جامعه‌های مترقی امروزه بدست میدهد. و همچنین تاریخ نقلی از دوره‌های نسبتاً نزدیك زندگانی‌بشر و وسائل‌دیگرتاریخی از دوره‌های‌دور و دراز زندگی دسته‌جمعی انسان اولی نشان میدهد بمقتضای قریحه و غریزه استخدام، افرادی که در جامعه‌های ابتدائی ازهمه قویتر بوده‌اند و خاصه آنانکه توانائی جسمی و توانائی ارادی بیشتری داشته‌اند همان‌گونه که موجودات جمادی و نباتی و حیوانی دیگر را مورد استفاده خود قرار میداده‌اند افراد دیگر جامعه را نیز استخدام میکرده و اراده خود را بآنها تحمیل می‌نموده‌اند یعنی وجود فعال خود را بزرگتر و وسیعتر میساخته و در میان افراد پراکنده نسبتی پیدا کرده‌اند که نسبت روان بتن یا بعبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر نسبت سربیدن بوده‌باشد. زیرا چنانکه قرائن‌نشان‌میدهد انسان به‌اهمیت سر در بدن بیشتر از اهمیت قلب در بدن پی‌برده گذشته از اینکه بحسب حس نیز در ابتداء اجزاء و بالاتر از همه میباشد و از این روی نامگذاری اینگونه نسبتها را از «سر» گرفته‌اند مانند سر نخ و سر راه و سردسته و سرلشکر و سر سلسله و جز آنها.

و در نتیجهٔاین اعتبار لوازم طبیعی حقیقت این نسبت (نسبت سر بهریك از اعضاء فعاله و بمجموع بدن) از قبیل فرمانروائی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یکسلسله مقررات و رسوم و آداب که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او میباشد مانند اقسام تعارفات و کرنشها و پرسشهای بزرگ و کوچك با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع میباشد

جعل و اعتبار شده.

و از طرف‌دیگرچون اعتبار ریاست‌را اعتبار اجتماع‌وعدالت اجتماعی (چنانکه سابقاً گفته شد) پیش آورده یك سلسله اعتبارات مناسبه برله مرئوس و علیه رئیس‌که در حقیقت جواب‌ده اعتباراتی است که برله رئیس و علیه مرئوس وضع گردیده ساخته شده و البته چون این اعتبارات بنفع مرئوس و ضرر رئیس است از جهت قوه و ضعف با قـوه و ضعف رئیس نسبت متعاکس دارند هرچه مقـام ریاست تواناتر باشد تـأثیـر اعتبارات و حقوق مرئوس ضعیفتر و هرچه ضعیفتر قویتر و همچنین توانـائی و ناتوانی مرئوس در اعتبارات جانب رئیس تأثیر متعاکس دارد.

البته باکمترین توجه میتوان فهمید که اعتبار ریاست کـه گفته شد بیشتر در دنباله خود، اعتبارات دامنه‌دار زیادی دارد که تشخیص هویت‌های تفصیلی آنها خارج از بحث ما بـوده و سیر اجمالی در رشد و تکون آنها مانند نظایرشان برای ما کافیست فقط در میان اینهمه لواحق چیزی که واجد اهمیت و تـأثیر در ابحاث گذشته و آینده دارد سازمان اعتبار امر و نهی و تبعات و لواحق آنها است.

امر و نهی و جزاء و مزد

امر و خواستن کاری از دیگری چنانکه با تأمل بدست میآید بستگی‌دادن خواست و ربط دادن اراده است بفعل دیگری. و چون بحسب واقع اراده هر فرد مرید جز بفعل خودیعنی حرکات عضلانی خود تعلق نمیگیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز باراده خـودش بجای دیگر متعلق نمیشود ناچار تعلق‌دادن مرید اراده خودش را بفعل غیر جز دعوی و اعتبار صورت دیگری نخواهد داشت و از اینروی همین اعتبار تعلق اراده ارتباط مستقیم باعتبار ریاست دارد که بمعنای توسعه‌دادن وجود خود و دیگران را جزء وجـود نمودن تفسیر نمودیم و در نتیجه باید گفت که در مورد امر شخص آمر مأمور را جزء وجود خود و بمنزله عضو فعال خود قرار میدهد پس نسبت میان مأمور و میان فعل نسبت وجوب (باید) میباشد چنانکه نسبت میان عضو فعال مرید و میان فعل مـربوط نسبت

وجوب (ضرورت تکوینی) است.

و نظر باینکه وجوب حقیقی با وجوب اعتباری از جهت قوت وضعف فرق روشن دارد استشعار این ضعف در اراده اعتباری و وجوب اعتباری، بشر را مضطر و وادار باعتبار جزاء یعنی اعتبار پاداش در صورت اطاعت و امتثال که دست‌پائین و حداقلش ثنا و مدح و ستایش است و اعتبار کیفر در صورت مخالفت و تمرد که کمترین درجه‌اش ذم‌و لوم و نکوهش است مینماید.

و قوت وضعف جزاء نیز با قوت و ضعف مقام آمریت نسبت متعاکس دارد یعنی هرچه آمر قویتر باشد اعتبار جزاء موافقت ضعیفتر و اعتبار جزاء مخالفت قویتر خواهد بود و هرچه آمر ضعیفتر باشد اعتبار جزاء موافقت قویتر و اعتبار جزاء مخالفت ضعیف‌تر خواهد بود.

با اینهمه بحسب نظر عمومی جزاءموافقت واجب نیست زیرا وی لازمه آمریت آمر یعنی ریاست رئیس است ولی جزاء مخالفت به معنی استحقاق مأمور متمرد لازم است اگر چه فعلیت وی بسته بخواست آمر است.

و در این مرحله اطاعت و معصیت نسبت باراده اعتباری (امر) طبق انقیاد وگردن‌گذاری حقیقی و عصیان وسرپیچی حقیقی اعتبار شده یعنی اطاعت را از مطاوعت و پذیرش تأثیر خارجی و معصیت را از عصیان و نپذیرفتن تأثیر خارجی گرفته‌اند.

و بهمین ملاحظه نسبت اطاعت بامتثالهای خصوصی اوامر خاصه نسبت کلی بفرد میباشد و همچنین نسبت معصیت بتمردهای خصوصی.

و همچنین بهمین نظر نسبت میان اطاعت و میان مأمورنسبت وجوب است چنانکه نسبت میان فعل (متعلق امر) و مأمور همین است.

و چون انسان همین اطاعت و وجوب را برای نخستین‌بار بموجب فطرت در مورد ریاست و امر گرفته در هرجا که وجوب اطاعت را ببیند همان‌جا وجود «امر» را معتقد خواهد بود و در نتیجه آمر و حاکم نیز اثبات خواهد نمود.

چنانکه عملی‌کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند

اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه اطاعت حکم و امر غریزه میدانیم و همچنین انجام‌دادن قضایائی که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یك قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون میشماریم و همچنین یك سلسله اموری که فطرت بلزوم آنها قضاوت میکند و صلاح جامعه که توأم باصلاح و تکامل فردی است در آنها میباشد احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) میدانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم.

با تأمل در اطراف این بیان روشن خواهد شد که این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و بهمه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است یك سازمان ریاست و مرئوسیت (فرمانروائی و فرمان‌برداری) بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای بجز اصل استخدام سابق‌الذکر ندارد.

و هرگونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاریرا که انسان بحسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌بافد.

البته همه اینها مستوره و نمایش دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمائی می‌کند.

سخن در اعتبار نهی مانند سخنی است که در اعتبار امر گفته شد جز اینکه اعتبار اولی نهی نباید اعتبار تعلق اراده بترك فعل بوده باشد برای اینکه انسان کاریرا که با قصد و اراده خود نمی‌کند حقیقتاً اراده‌اش بترك و عدم فعل متعلق نمیشود زیرا اراده هیچگاه بعدم قابل‌تعلق نیست بلکه حقیقتاً اعتبار نهی اعتبار عدم تعلق اراده است بفعل ولی چون انسان پیوسته در جای عدم اراده فعل، فعل دیگریرا اراده کرده نظر مردم بهمینجا معطوف شده و تصور می‌کنند که انسان عدم‌الفعل را اراده نموده است.

بهرحال پس از تحقق اعتبار نهی نظیر اعتبارات فرعی که در امر لازم بود و ساخته میشود در نهی نیز بحسب مناسبت و

اقتضاء معنای خودش پیش میآید. میان شخص منهی وفعل منهی‌عنه نسبتی است (مانند وجوب ترك) که‌حرمت نامیده میشود چنانکه در امر نسبتی بود که وجوب نامیده میشد و همچنین از ثواب و عقاب و ستایش و نکوهش با خواص و کیفیاتی که در امر گفته شد پیدا میشود.

و باید دانست:

چنانکه در اوایل مقاله گفته شد نسبت وجوب (باید) در همه اعتباریات از وجوب (ضرورت) خارجی‌گرفته‌شده و ازهمین‌روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد و قهراً در جاهائی که ضرورت وجود و ضرورت عدم هیچکدام موجود نیست نسبت تساوی طرفین موجود و اعتبار خواهد شد که همانا «اباحه» میباشد و با این سه نسبت (وجوب ــ حرمت ــ اباحه) محاذات اعتبار با حقیقت تمام است جز اینکه در میان عقلا و اجزاءاجتماع دو نسبت دیگر بنام استحباب و کراهت نیز موجود است که بمعنی رجحان فعل و رجحان ترك میباشند و این دو نسبت چنانکه روشن است مستقیماً از خارج و واقعیت گرفته نشده‌اند زیرا هرچه در خارج محقق است نسبت ضرورت را دارد. بلی ممکنست فعلی در ظرف علم صفت رجحان را پیدا کند که حال فعلی است که از مرحله تساوی بیرون آمده و بحد ضرورت نرسیده‌باشد آنگاه این نسبت اگر بفعل متعلق شود رجحان فعل (استحباب) و اگر بترك متعلق شود رجحان ترك (کراهت) خواهد بود و در عین حال این دو نسبت (استحباب و کراهت) میان اهل اجتماع دوش بدوش‌سه نسبت دیگر (وجوب و حرمت و اباحه) کار میکنند.

(۴)
اعتبارات در مورد تساوی طرفین

ما یك‌سلسله اعتبارات بالحاظ تساوی‌طرفین‌نیزداریم‌که در میان افراد متساوی‌الحال (بدون ریاست و مرئوسیت) از راه حاجت اجتماع اعتبار شده‌اند مانند اقسام مبادله‌ها و ارتباط‌ها و حقوق متعادله اجتماعی که حاجت بشرح تفصیلی ندارد. و باید دانست که اعتباریات باب ریاست و مرئوسیت درین باب نیز مانند امر و

نهی و جزاء خوب‌و بد درین مرحله نیز قابل‌جریان‌است. ولی‌چیزی که هست امر و نهی درین‌جا تکیه بمولویت‌ندارند بلکه بخوبی و بدی فعل و همچنین جزاء بخود فعل متکی‌است وازاین‌رو این‌اوامر و نواهی را مولوی نمیگویند بلکه ارشادی مینامند یعنی اینگونه اوامر و نواهی بفائده فعل دلالت و هدایت مینمایند مثلا میگوئیم فلان کار را بکن تا سعادت یا فلان فائده را بیابی.

ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه بآنها

یا

کیفیت ارتباط علوم مجعوله انسان با خواص واقعی وی

چنانکه در آغاز مقاله گفته شد گفتگوی ما در علوم اعتباریه در سه بخش میباشد:

۱ــ کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان.

۲ــ کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباریه (انقسامات).

۳ــ کیفیت ارتباط علوم اعتباریه باآثار واقعی و حقیقی یعنی با اعمال خارجی وجود انسان.

انسان با پیمودن این سه مرحله، خود را بحقایق یعنی بخواص واقعی خود ارتباط داده و به‌عبارت دیگر علوم ساخته خود را توسیط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال میورزد.

بحثهائی‌که تاکنون درین مقاله انجام‌داده‌ایم بدومرحله اولی از این سه مرحله بستگی داشت اینك میخواهیم کم و بیش در مرحله سوم باندازه ظرفیت این مقاله بگفتگو بپردازیم.

مقدمتاً نظریات زیرین را باید در نظر گرفت:

۱ــ تا آنجای جهان ماده که پای مشاهده و آزمایش خود را رسانیده‌ایم و تا آنجا که موجوداتی یافته‌ایم و به‌بررسی پرداخته و بدست آورده‌ایم هر موجودی دارای فعالیتی در دائره هستی خود بوده و موجود غیرفعال نداریم.

۲ــ فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش (بنفع هستی و بقاء خود) می‌باشد و از این روی موجودی که بسوی

نابودی یا ضرر خود قدمی بردارد سراغ نداریم و این نظریه البته نیازمند بتوضیح میباشد. در بحثهای گذشته توضیح نسبتاً کافی در این باب داده‌ایم.

۳ـ این فعالیت پیوسته بـواسطه حـرکتی است (حرکتهـای گوناگون که درهرموجود مناسب با ذاتش انجام‌میگیرد) که موجود فعال انجام داده و بغایات حرکات که کمال وی میباشد نائل شده و هستی خود را تکمیل مینماید (البته خود وجود وی نیز از قانون حرکت مستثنی نبوده وچنانکه درمقاله‌های‌آینده بیاری‌خدا بثبوت خواهیم رسانید با حرکت جوهری متحرك میباشد و نزدیك باین سخن از دانشمندان امروزه نیز بطور فرضیه میشنویم «جهـان طبیعت = حرکت»).

۴ـ گروهی از موجودات این فعالیت و حرکت استکمالی را از راه علم (فکر) انجام میدهند و قدر متیقن از اینگروه انسان و تقریباً یا تحقیقاً سایر انواع حیوان میباشد.

و البته همه‌حرکاتی‌که در دایره وجود انسان یاسایرحیوانات تحقق پیدا میکند نمیتوان از راه علم انجام یافته پنداشت یعنـی در اثبات اینکه همه حرکات انسان اعم از طبیعی وارادی، علمی و از راه علم انجام میگیرد نمیتوان برهان اقامه کرد اگرچه انکار نیز نمیتوان کرد زیرا ما در تأمل ابتدائی بی‌تردید فرقی واضح میان فعالیت دستگاه داخلی تغذیـه و تنمیه و میان سخـن گفتن و نگاه‌کردن و غذاخوردن میبابیم. زیرا در قسم اول اگر چه گاهی علم بوجود عمل پیدا میکنیم ولی بود و نبود علم، کمترین تأثیری در عمل ندارد ولی در قسم دوم با از میان‌رفتن علم وجود فعل از میان میرود.

پس علم (فکر) یك ابزار عمومی است که جنس حیوان‌کارها و فعالیتهای مخصوص بخود را بـوسیله او انجام میدهـد یعنی ارتباط او با حرکات خودش و متعلق حرکات خودش (ماده) بوسیله رابطه علم است.

۵ـ علمی‌که‌مستقیماً وبلاواسطه وسیله استکمال‌فعلی انسان و سایر حیوانات است علم اعتباری است نه‌علم حقیقی. توضیح این نظریه اینکه چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم وسیله بودن علم

از برای فعالیت انسان ازاین‌راه است‌که علم پشت‌سرخود وخارج از خود را نشان داده و انسان او را درمییابد و بی‌تردید یافتن ماوراء علم برأی اینست که انسان کمال خود را تمیز دهد (یعنی چیزی را که رافع احتیاج و نقص میباشد از غیر او بشناسد) و از این‌روی ناچار انسان خواهش قوای فعاله خود را که مظاهر احتیاج و استکمال هستند باید با علم و ادراك آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آنها را بماده تطبیق‌نماید تا قوای فعاله خودرا باآنها بوسیله‌حرکتهای‌گوناگون تماس دهد. و همین‌جا است که قوه فعاله انسان با ماده‌ای که مورد تعلق فعالیت وی میباشد ارتباط حاصل میکند.

چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم این علوم که رابطه میان انسان و حرکات فعلی اوست علوم اعتباری میباشند نه علوم حقیقی اگرچه علوم حقیقیه نیزهرگزمستغنی‌عنه نخواهندبود زیرا چنانکه اثبات کردیم اعتبار بی‌حقیقت محض نمیشود مثلا هنگامی که آب میاشامیم نخست از جهاز تغذی صورت احساسی تشنگی را مشاهده میکنیم و پس از آن، خواهش سیراب‌شدن بما جلوه میکند و نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب‌شدن بکار میبریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم صورت خواسته و سیراب‌کننده را بآب میدهیم و پس از آن نسبت وجوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن‌آب‌را میتواند بکند میگذاریم و درین هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص).

و اگر چنانچه این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود علوم و ادراکات حقیقی که در مورد آب داریم فعل را بوجود نمیآورد نه روزی که انسان اولی و یا کودك بوده و اسم آب را نیز نمیدانستیم و تنها آب میدیدیم و نه‌روزی که بما گفتند آب تنها عنصری است که همه جهان از وی ترکیب یافته ونه‌روزی‌که ازیونانیهاشنیدیم که آب یکی از چهار عنصر میباشد و نه‌روزی که بثبوت رسید که آب نیزمانندسایر مرکبات‌مرکب بوده و از آمیزش‌اکسیژن و هیدروژن به‌نسبت ۳۳٪ و ۶۶٪ بوجود آمده است.

و همچنین اگر ازاجزاء همان دستگاه تطبیق وتوسیط وجوب

بعنوان آزمایش یکی راکم‌کنیم فعالیت قوه فعاله سپری خواهد شد مثلا اگر چنانچه جهاز تغذی، تشنگی را احساس نکند یا تشنگی را احساس کرده ولی بواسطه سرگرمی بجای دیگر بیاد سیراب‌شدن نیفتد یا بیاد سیراب‌شدن نیز بیفتد ولی بواسطه محذورمزاجی یا خارجی سیراب شدن را فعلا لازم نبیند یا همه آنها را داشته ولی بواسطه نبودن آب مثلا نسبت وجوب را میان خود و فعل خود (حرکت مخصوص) برقرار نکند حرکت و فعالیت بوجود نخواهد آمد.

و از اینجا روشن خواهد بود که انسان پس از ادراك وجوب فعل در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچگونه توقف نخواهد داشت چنانکه در مواردی که ملکه کاریرا داشته باشیم مانند ملکه تکلم هیچ‌گونه نیازی بفکر نداریم و خاصه در چیدن حروف پس از آغاز تکلم و همچنین در جاهائی که مربوط بمورد فعل بواسطه عوارض محلی مخصوص جز یك فکر در متخیله پیدا نشود مانند کسی که نورزیده بالای پایهٔ پنجاه‌متری یا منارهٔ بسیار بلند، خود را ببیند بدیهی است که از هول جان فکری بجز تخیل‌افتادن‌نخواهد داشت و در نتیجه سقوط خواهدکرد و یا مانندکسی‌که دفعتاً شیر شرزه‌ای را دربرابر خود ببیند اگرفکر فرارکردن بمغزش بیفتد ناچار بی‌توقف فرار خواهد کرد و اگر تصور مهابت شیر دلش را فراگیرد زمین‌گیر شده و فرار بلکه پای فرار را فراموش خواهد نمود و اگر فکر مقصد شیر و تعرض و عدم تعرض وی دهشت ـ زده‌اش کند مسخر وی گردیده و باصطلاح مستسبع شده و بدنبال شیر خواهد افتاد. اینگونه حرکات عموماً افعال اختیاری و ارادی هستند که در مورد آنها یك فکر بیشتر دربرابر چشم قوه فعاله نیست و در نتیجه نسبت وجوب جایگیر شده و انسان از روی‌اختیار و اراده انجام میدهد.

و گاهی که انسان در انجام‌دادن فعل ارادی خود بفکر و تروی محتاج‌است چنانکه اغلب‌کارهای ما همین رنگ‌را دارد درحقیقت در میان عنوانهای گوناگونی که قابل انطباق بفعل میباشند یك عنوانی میجوید که با انطباق وی‌فعل‌نسبت وجوب‌مطلق(بی‌تقیید) را پیدا کند و این سخن با رجوع به‌گفتگوئی که سابقاً در مبحث اعتبار وُجوب کردیم بیشتر روشن میشود.

و همچنین در مواردی که با نظر بدوی فاعل اختیاری را مجبور میناميم مانند کسی که کاریرا انجام میدهد که اگر نمیکرد کشته میشد. در حقیقت شخص اجبارکننده‌نکردن را ملازم باکشته‌شدن قرار میدهد و از اینروی فاعل از فکر «نکردن» افتاده و تنها در برابر خود یك‌فکر می‌بیند و آن‌فکر «کردن» است و دیگر موضوعی از برای ترك باقی نمیماند و چنانکه روشن است‌فاعل دراینصورت انتخاب و اراده فعل را دارد اگرچه از راه‌ناچاری‌یعنی نبودن‌چاره که طرف مقابل فعل است فعل را اراده میکند.

و البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند باختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط میدانند منافات ندارد چنانکه اختیاری (انتخابی) بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد.

مباحث جبر و اختیار نتایج علمی بسیار دارد ولی از غرض این مقاله خارج میباشد و از اینروی سخن را پایان داده و مقاله را ختم میکنیم.

مسائلی که درین مقاله بیان نمودیم بشرح ذیل میباشد:

۱ــ یك‌سلسله از علوم‌داریم که مطابق‌خارج از توهم ندارند. (اعتباریات).

۲ــ علوم اعتباریه تابع احساسات درونی میباشند.

۳ــ هر اعتباری را حقیقتی هست.

۴ــ علوم اعتباریه بی‌آثار خارجی نخواهند بود.

۵ــ معرف اعتبار، دادن حد چیزی است بچیز دیگر.

۶ــ در مورد اعتباریات برهان جاری نمیشود.

۷ــ ممکنست علم اعتباری علم اعتباری دیگری‌را تولید کند.

۸ــ انسان بااعمال قوای فعاله خود یك‌سلسله علوم اعتباریه تهیه میکند.

۹ــ ضابط اعتباری‌بودن علمی اینست که نسبت «باید» را میتوان بوی متعلق فرض کرد.

۱۰ــ اعتباریات دو قسم هستند اعتباریات بالمعنی‌الاعم و

اعتباریات بالمعنی‌الاخص.
۱۱ـ اعتباریات اجتماعی منقسم بدو قسم میباشند:
الف ـ اعتباریات عمومی ثابت.
ب ـ اعتباریات قابل تغییر.
۱۲ـ اعتباریات بالمعنی‌الاخص با تقسیم دیگر منقسم بدو قسم‌اند:
الف ـ اعتباریات قبل‌الاجتماع.
ب ـ اعتباریات بعدالاجتماع:
۱۳ـ وجوب، اعتباری است قبل‌الاجتماع.
۱۴ـ وجوب، نخستین اعتبار است.
۱۵ـ حسن و قبح، اعتبارهای قبل‌الاجتماع هستند.
۱۶ـ انتخاب اخف و اسهل، لازم واعتباریست‌قبل‌الاجتماع.
۱۷ـ اصل استخدام و اجتماع.
۱۸ـ اعتبار علم، قبل‌اجتماع است.
۱۹ـ اعتبار ظن اطمینانی.
۲۰ـ اعتبار وظیفه انسان در مورد فقدان علم.
۲۱ـ از راه بعضی از اعتباریات دربعضی‌دیگر میتوان تصرف کرد و یا اعتبار ثابت را از کار انداخت.
۲۲ـ تغییر اعتبار یکی از اعتبارات عمومی است.
۲۳ـ اعتباریات بعدالاجتماع.
(۱) ملك
۲۴ـ اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها.
۲۵ـ اعتبار امر و لوازم آن.
۲۶ـ امر منقسم بدوقسم میباشد:
الفـ امر عقلی
ب ـ امر غیرعقلی
۲۷ـ نهی
۲۸ـ اعتبار بقیه‌احکام ـ حرمت واستحباب‌وکراهت و اباحه.
۲۹ـ اعتبارات متساوی‌الطرفین.
۳۰ـ کیفیت ارتباط اعتباریات بخواص واقعی مترتبه.

بسمه تعالی

جلد سوم اینکتاب که اکنون از نظر خوانندهٔ محترم میگذرد مشتمل برمقاله ۷ و ۸ و ۹ از مجموع چهارده مقاله‌ای است که دوره اینکتاب را تشکیل میدهد.

مقاله ۷ مشتمل بریکرشته مطالب است که بنام مسائل وجود خوانده میشود. این رشته مسائل از لحاظ دخالتی که درسرنوشت سایر مسائل فلسفه دارد اساسی‌ترین مسائل فلسفه باید شمرده شود. مسائل وجود در اینمقاله بصورت ۱۲ مسئله بیان شده و از این ۱۲ مسئله فقط یکی دو مسئله است که از یونان قدیم بارث رسیده و قسمت عمدهٔ آن‌مسائل که دخالت زیادی در مبنا و اساس فلسفه دارد در دوره اسلامی بتدریج پیدا شده و در ضمن خود کتاب اجمالا بتاریخچه این مسائل اشاره‌ای شده است. دو مسئله از این ۱۲ مسئله‌یکی اینکه «موجود معدوم نمیشود» و دیگر اینکه «عدم، نسبی است» ــ برای اولین‌بار در اینمقاله عنوان قرار داده شده و مستقلا با سبك مخصوصی از آنها بحث شده است.

مقاله ۸ مشتمل برمسائل ضرورت و امکان است و آنچه در آن مقاله مورد توجه است موضوع وجوب و حتمیت و قطعیتی است که در کار جهان حکمفرما است. بحث از ضرورت و حتمیت نظام هستی یکی از مهمترین‌مباحثی است‌که‌همواره افکار فلاسفه را بخود متوجه ساخته است و امروز هم در میان فلاسفه غرب در ردیف اول مسائل فلسفی بشمار میرود. در آخر اینمقاله موضوع اجبار و اختیار انسان و استعداد تکلیف و مسئولیت وی دربرابر نظام حتمی موجودات مطرح شده و در آن اظهار نظر شده است.

مقاله ۹ مشتمل برقانون علیت ومتفرعات وی است. قانون‌علیت ازقدیمترین و سابقه‌دارترین مسائل فلسفه است و اگر سبقت و قدمت را مناط قرار دهیم هیچ مسئله‌ای بپای مسئله علت و معلول نمیرسد. مسئله علت و معلول از آن مسائل است که با کمال سبقت و قدستی که‌دارد اهمیت و جلال خود را از دست نداده است بلکه در اثر تحقیقات و کاوشها و موشکافیهای زیادی که در اطراف اینمسئلهٔ کهن‌بعمل آمده حقایق زیادی درباره کیفیت ارتباط موجودات با یکدیگر در عالم فلسفه روشن شده است.

***

مقالاتیکه در جلد اول و دوم گذشت باستثناء مقاله ۱ همه در حول مسائـل ادراکی بود و آنچه موضوع بحث مستقیم آنمقالات بود، انسان و افکار و اندیشه‌ها و ادراکات انسان بود و ما اهمیت بحث از جنبه‌های ادراکی را در جلد اول و دوم گوشزد کردیم و اما آنچه‌موضوع بحث این سه مقاله است مستقیماً واقعیت عینی است یعنی در این سه‌مقاله رسماً در اطراف واقعیت عینی تحقیق شده ولی خواننده محترم در ضمن اینکه بکیفیت اقامه براهین فلسفی در اینمسائـل آشنا میشود بـاز بیك حقیقت روشن برمیخورد و آن اینست: **تا ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.** یعنی شناختن واقعیت، بدانسان که بشر از فلسفه انتظار دارد بدون شناختن ذهن و آگاهی از انبوه اندیشه‌های غلط‌انداز ذهن میسر نیست. اینحقیقت در ضمن مطالعه خود اینمقالات روشن خواهد شد.

در ضمن اینحقیقت شاید یك مشکل دیگر نیز حل شود و آن مشکل عبارت‌است از چگونگی قدرت ذهن برای پیشروی درمسائل‌تعقلی‌محض. اگر ما ازعهده برآمده باشیم و منظور خود را بطور واضح و روشنی بیان کرده باشیم خواننده محترم‌بخوبی خواهد فهمید که ذهن با یك سلسله مسائل جدی روبرو میشود و خواهان جواب‌دادن صحیح بآنها است و قادر است بدون آنکه از وسائل خارجی کمك بگیرد بآسانی جواب آنها را بدهد بلکه متوجه میشود که در حل این رشته مسائل توسل بغیر این راه هیچ معنی ندارد.

***

همانطوریکه درمقدمه جلداول و مقدمه جلددوم این‌کتاب گفتیم ما حتی‌المقدور سعی کرده‌ایم که مطالب را با زبان ساده و عمومی‌فهم در دسترس خوانندگان‌محترم بگذاریم و شاید اینجانب در اثر حرص و اصراری که نسبت باینمقصود داشته است و از اینجهت یك مطلب را با عبارات و تعبیرات مکرر ادا کرده است موجب ملال خاطر برخی از خوانندگان محترم را فراهم آورده باشد.

یکی از موضوعاتیکه امروز نظر دانشمندان جهان را جلب کرده اینست که حتی‌الامکان سعی کنند حقایق علمی را آسان و ساده تحویل دهند و البته دانشمندان غربی پیشقدم این راه هستند. در دنیای غرب اهتمام آسان کردن معضلات علمی کمتر از اهتمام بکشف مسئلهٔ تازه نیست والحق این سنت؛ بسیار سنت‌پسندیده‌ای است و باید همهٔ دانشمندان در همه رشته‌ها این روش را تعقیب کنند و این خود، خدمتی بزرگ بجامعه علم و دانش است. و متأسفانه باید اذعان کرد غالب کتب قدیمهٔ ما (در همه رشته‌ها) فاقد این خصیصه عـالی است بطوریکه در بـرخی از بدبینان تولید سوءظن کرده که شاید تعمدی در کار بوده و تا مفهوم بودن، مقصود و منظور بوده است.

امروز طرفداران عوض کردن متد تعلیم و تالیف زیادشده و با غالب‌اشخاصی که روبرو میشویم از همین موضوع سخن بمیان می‌آورند و برخی در اینراه بحد

افراط اظهار نظر میکنند و خیال میکنند که واقعاً هر مطلبی که برای هرکس نامفهوم است در اثر طرز تعلیم و بیان آن‌مطلب است ولی ما، در ضمن اینکه بطرفداران تغییر متد تعلیم و تألیف حق میدهیم و خود نیز طرفدار آن هستیم این نکته را یادآوری میکنیم که همان اندازه که برداشتمندان است که حقایق را از قید اسارت عبارات مغلق و معقد آزاد سازند بیش از آن اندازه برطالبان معرفت است که سطح افهام خویش را با سطح حقایق نزدیك سازند.

یکی از چیزهائیکه در کشور ما موجب شده که افراد، طالب فلسفه به‌زیان ساده باشند پاره‌ئی از ترجمه‌های کتابهائی است که احیاناً بنام فلسفه منتشر شده و نویسندگان آنها بنام فلسفه، آسمان و ریسمان کرده‌اند و هر چه خواسته‌اند بقالب زده‌اند و برخی خوانندگان پنداشته‌اند که فلسفه اروپا ساده است و حال آنکه اگر کسی کوچکترین اطلاعی داشته باشد میداند که فلاسفه و دانشمندانیکه واقعاً در خود اروپا آراء و نظریات‌شان مورد احترام است کمتر کسی است که ادعا کند که از عهده فهم نظریات آنها برمی‌آید، آیا فلسفه کانت یا هگل یا هانری برگسون یا نظریه نسبیت اینشتاین یا بسیاری از نظریه‌های مهم اقتصادی و اجتماعی بهمین‌سادگیهائی است که این ساده‌دلان پنداشته‌اند؟!!

افکار و نظریات عالی در هر رشته‌ای خواه‌ناخواه دقتهائی را همراه دارد و تا انسان کوشش نکند و سطح فکر خویش را بالا نبرد موفق بدرك آنها نخواهد شد.

گویند هنگامیکه **ابوتمام** شاعر توانای عرب یکی از قصائد غراء خویش را انشا کرده بود برخی از خرده‌گیران بوی گفتند: **لم لاتقول مایفهم** یعنی چرا چیزی نمیگوئی که فهمیده شود؟ مقصودشان این بود که چرا طوری سخن نمیگوئی که ما بفهمیم **ابوتمام** در پاسخ گفت: **لم لا تفقهون مایقال** یعنی شما چرا آنچه را گفته میشود نمیفهمید؟

***

اینجانب برای هر سه‌مقاله پاورقی‌های مشروح نوشت و فقط قسمتی از اواخر مقاله ۹ که مربوط بمبحث «غایات» بود باقی ماند. راجع بآن قسمت از آن جهت که با مطالب مقالات آینده بستگی داشت بهتر آن دید که بهمان اندازه که در متن بیان شده قناعت کند والبته بعداً در مقاله ۱۰ و مقاله ۱۴ بعد لزوم درباره آن قسمت عالی در متن و پاورقی‌ها بحث خواهد شد.

تهران ــ تیرماه ۱۳۳۵ شمسی ــ مرتضی مطهری

مقالهٔ هفتم

واقعیت و هستی اشیاء

مقدمه

مبحث مورد نظر اینمقاله مبحث واقعیت وهستی و بعبارت دیگر مبحث «وجود» است و شامل یك رشته مسائل است که در فلسفه بنام «مسائل وجود» شناخته میشود.

انسان در فلسفه پیش از هرلغت و مفهومی با لغت و مفهوم وجود برخورد میکند وعلت این امر اینستکه وجود یا موجود بعنوانموضوع فلسفه شناخته میشود (رجوع شود بمقاله ۱) وهمین جهت موجب شدهکه فلسفه رسماً بصورت فنی مستقل درآید و از سایر فنون که اصطلاحاً ممکن تحت عنوان «علم»؛ و هـریك با نـام مخصوص خوانده میشود تمایز پیدا کند وبدیهی است که در هرفنی انسان پیش از هرچیز بامفهوم موضوع آن فن سروکار پیدا میکند. ما فلسفه را میتوانیم بنام «علم وجود» بخوانیم در مقابل علم اعداد و علم مقادیر و علمالنفس و علمالحیوان و علمالمعادن و... یعنی همانطوریکه سایرمحصولاتاندیشه بشری هریك متعلق بیك شیء معین است فلسفه نیز متعلق بیك معنا و مفهوم متمایزی است که همانا مفهوم وجود یا موجود است.

لازم است قبلا ذهن خواننده محترم را متوجه این نکته سازیم که مبحث مورد نظر اینمقاله که شامل یکرشته مسائل بنام «مسائل وجود» است فصلی است که حکماء اسلامی در دورههای اخیر در فلسفه باز کردهاند و بااهتمام زیاد ببحث و تحقیق در اطراف مسائل آن پرداختهاند و این طبقه از حکماء این مبحث را اساسیـ ترین مباحث فلسفه بشمار آوردهاند زیرا بعقیده آنها اصول و قواعد اصلی فلسفه که بهمنزله «مفتاح حل» سایر مسائل فلسفی است در اینجا بدست میآید و در سایر مباحث باداشتن این مفتاحها میتوان توفیق حاصل کرد و نتائج قطعی بدست آورد.

البته بحث در وجود سابقه ممتد و طولانی دارد و همه مکاتب فلسفی یونان قدیم هریك طبق سبك خویش در وجود بحث کردهاند و علت اینکه ارسطو در دائرةـ المعارف خود یك قسمت را که بعدها بنام «متافیزیك» یا فلسفه اولی یا علم اعلی معروف شد مجزا کرد و بیك رشته مسائل معین اختصاص داد همین بود که اینمسائل

برمحور وجود میچرخد و بحث از وجود است؛ در مقابل سایر قسمتها که هریك از آنها بحث از موضوع خاص دیگری است.

ارسطو درمقاله جیم رساله مابعدالطبیعه‌که بکتاب حروف معروف است تصریح میکند که مباحث اینقسمت درخور هیچیك از علوم یا ریاضی نیست زیرا موضوع بحث اینقسمت یکمعنائی است اعم از موضوعات طبیعی و ریاضی وغیره.

مترجمین عربی آن معنای اعم را در ترجمه کتاب الحروف بکلمه «هویت» ترجمه کرده‌اند و بعدها حکماء اسلامی بجای کلمه هویت کلمه موجودات را استعمال کرده‌اند و شاید اول کسیکه بااین تعبیر مطلب را ادا کرده است **ابونصر فارابی** در رسالات خویش است. بهرحال دانشمندان شرق و غرب اینمعنی را بطور مسلم منتسب بارسطو میدانند که فلسفه اولی و علم کلی که شامل کلی‌ترین مسائل است بحث از وجود و موجودا است و موضوع آن، وجود مطلق است. علیهذا بحث در وجود سابقه ممتد و طولانی دارد بلکه اساساً فلسفه اولی بحث از وجود است.

ولی مسائلی که در فلسفه اسلامی بنام «مسائل وجود» خوانده میشود و دریك فصل علیحده جا داده میشود و اینمقاله بطور جداگانه بآنها اختصاص داده شده یکعده مسائل مخصوصی است که تا آنجا که ما جستجو کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم بتدریج وارد فلسفه اسلامی شده و نظر صاحب نظران را جلب کرده تا آنکه بصورت جدی‌ترین واساسی‌ترین مسائل فلسفی درآمده بطوریکه یکباره سرنوشت فلسفه را در دست گرفته است.

اینمسائل بیش از آنمقدار که با منابع یونانی و غیر یونانی ارتباط داشته باشد از طرفی از آراء و نظریات **متکلمین** و از طرف دیگر از عقائد و افکار **عرفا** سرچشمه گرفته و البته اینمسائل در نزد متکلمین یا عرفا حالت بسیط‌تر و ساده‌تری داشته و بعلاوه با روش صحیح عقلانی فلسفی تجزیه و تحلیل نمیشده و بعداً که وارد فلسفه شده مورد تجزیه‌و تحلیلهای حکیمانه حکما واقع شده و صورت فلسفی بخود گرفته و نضج و کمال یافته تا آنکه در قرون اخیره باینصورتیکه امروز هست درآمده. ما در همین مقاله پس از آنکه خود این مسائل را توضیح و تشریح کردیم بکیفیت سیراینمسائل در میان متکلمین ودر میان عرفا و سپس ورود آنها در فلسفه و تحولاتیکه در فلسفه راجع باین مسائل رخ داده تا حدیکه متناسب با وضع این کتاب است اشاره میکنیم و مفتاحی بدست خواننده محترم میدهیم.

علت اینکه در فلسفه جدید اروپائی اینمسائل بصورتیکه مفهوم حکماء مشرق زمین است مورد توجه واقع نشده و اگر احیاناً مسائلی باین اسماء نام برده میشود صرفاً جنبه اشتراك در لفظ واسم دارد ولی از لحاظ معنا و مفهوم بکلی متباین است (مثل اصالت وجود در اصطلاح قدیم و جدید) اینست که رابطه فلسفه اروپائی با فلسفه اسلامی از منابع ده قرن پیش یا اندکی پیشتر یا بعدتر سرچشمه میگیرد ودر ده قرن پیش اینمسائل باینصورت و کیفیت وجود نداشته است.

■■■

خواننده محترم اگر با کتب علمی آشنائی کامل داشته باشد، میداند که در قدیم معمول چنین بودکه برای هرعلمی مقدمه‌ای وضع‌میکردند و درآنمقدمه سه‌مطلب را بیان میکردند و آنها عبارت بود از بیان موضوع آن علم و تعریف آن و فائدهٔ آن، و احیاناً امور دیگری نیز اضافه میشد. اینعمل در تمام علوم و فنون از فلسفه وغیره جریان داشت و درمقدمه فلسفه (علم کلی و فلسفه اعلی یاصطلاح آنزمان) واحیاناً در کتب منطق (مانند منطق الشفا) چند مطلب دیگر اضافه میشد که عبارت بود از: تقسیمات علوم ــ تمایز علوم ــ موضوع علم چیست؟ ــ و بعضی مطالب دیگر.

دانشمندان همواره متوجه بودند که مقدمه هرعلمی یعنی بیان موضوع و تعریف فائده آن علم جزء آن‌علم نمیتواند قرار بگیرد و همچنین تقسیمات علوم جزء فلسفه یا منطق نیست و سر اینمطلب واضح و روشن است و در ضمن بیانات آینده روشن‌تر خواهد شد.

ولی فن مستقلی که متکفل بیان همه این امور باشد و آنچه بعنوان مقدمه در آغاز هرعلم بیان میشود بیان کند در قدیم موجود نبود.

از جمله قدمهای مفیدیکه دانشمندان جدید در عالم فلسفه و منطق برداشتند این بود که فن مستقلی بوجود آوردند که متکفل همه این جهات است و در آن فن علاوه براموریکه در بالا ذکر شد قسمتهای مفید و مهم دیگری علاوه شد از قبیل بیان «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه»ایکه در هرعلمی بکار برده میشود و روش و اسلوب فکری که در هریك از علوم باید از آن استفاده شود تا در آن علم پیشروی حاصل شود.

قسمت اخیر یعنی بیان اختلاف علوم از لحاظ روش و اسلوب فکری و تعیین اینکه در فلان علم از چه روش و اسلوبی باید استفاده کرد تا به نتیجهٔ مطلوب رسید مهمترین تنبه و توجهی است که این دانشمندان در این زمینه پیدا کرده‌اندو بعقیده این دانشمندان از آنروزیکه روشهای علوم شناخته شد راه پیشروی و تکامل باز شد و علت اصلی رکود و توقف علم در قدیم همانا نشناختن «متد» و طرز تفکر صحیحی است که در هر علم لازم است مثل آنکه در مواردیکه باید از طرز تفکر تجربی استفاده شود با طرز تعقلی و استنتاجی میخواسته‌اند به‌نتیجه برسند.

بهرحال این قسمت بقدری توسعه پیدا کرد که سایر قسمتها را تحت‌الشعاع قرار داد و با الحاق سایر قسمتها که در بالا اشاره شد علم جدیدی بوجود آمد که همه بنام «روش‌شناسی» یا «متودولوژی» خوانده میشود بعقیدهٔ این دانشمندان فائده شناختن روشهای علوم از لحاظ صحیح فکرکردن که غایت و نتیجه منطق است از منطق ارسطو که بیشتر متوجه اشکال وصور و هیئت و ترتیب افکار و معقولات است بدرجاتی بیشتر است و از اینرو دانشمندان منطق را بدو قسمت تقسیم کرده‌اند: منطق صوری که همان منطق ارسطوئی است ــ و متودولوژی که متضمن تقسیمات علوم و تعریفات و موضوعات و فوائد و روشها و اصول متعارفه و موضوعه آنهااست.

بدیهی است که استقصاء بحث در آنچه امروز بصورت فنی مستقل و دامنه‌دار درآمده ربطی بمباحث مورد نیاز ما که دراین سلسله مقالات فلسفی طرح شده ندارد ولی آنچه از آنقسمتها که تماسی با فلسفه دارد و بطوری است که ممکن است اگر ما نظریه خود را درباره آنها بیان نکنیم در ذهن خواننده محترم شبهات و اشکالاتی باقی بگذارد ناچاریم بیان کنیم.

خصوصاً آنکه بعضی از قسمتها که درهمین مقدمه خواهد آمد تا آنجا که ما اطلاع داریم در اطراف آنها تاکنون تحقیقی نشده است.

در مقاله ۱ تعریف فلسفه و موضوع و فائده آن بیان شد و در مقاله ۵ درباره صحت روش تعقلی که مورد استفاده فلسفه است بحث شد. در مقدمه اینمقاله بمناسبت اینکه همانطوریکه قبلا اشاره شد مسائل مطروحه اینمقاله پایه و اساس سایر مسائل فلسفی است و از لحاظ صناعی بمنزله آغاز فلسفه محسوب میشود بسایر قسمتهای لازم میپردازیم که شامل مطالب ذیل است:

۱ــ تمایز علوم.

۲ــ موضوع چیست؟

۳ــ نقطه‌های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصوریه و تصدیقیه.

۴ــ نقطه‌های اتکاء فلسفه یا مبادی فلسفی.

۵ــ اسلوب و روش فکر در فلسفه.

۶ــ منشأ اختلاف علوم از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و اسلوب و روش.

•••

تمایز علوم

هر علمی مجموعه‌ای از مسائلی‌است که در آغاز ظهور آنعلم بسیط و محدود بوده و بعد توسعه و افزایش یافته است. بشر از دوران قدیم تاکنون همواره مسائل علمی را دسته‌بندی میکرده و بهردسته‌ای‌نام مخصوص‌میداده: طب ــ هندسه ــ حساب ــ منطق ــ فلسفه ــ وغیره مثل اینکه هردسته بخصوصی را بمنزله افراد یك خانواده تشخیص میداد که همه آنها از اصل واحدی منشعب میشوند و بیك ریشه می‌پیوندند و همین جهت وجه امتیاز و جدائی آندسته از مسائل از سایر مسائل بوده والبته این خانواده‌ها بتدریج روبه‌ازدیاد و توسعه رفته‌اند یعنی با مرور زمان هــراندازه مجاهدتهای بیشتری از طرف علما شده افراد دیگری از همان اصل واحد (مستقیما) تولید شده است.

گاهی بین افراد هرخانواده‌ای باخانواده دیگر درعین اینکه از لحاظ خانوادگی متمایزاند رابطه‌ای شبیه رابطه فامیلی دیده میشود که قرابت و خویشاوندی علمی را با علم دیگر نمایان میسازد نظیر رابطه‌ایکه بین‌علم حساب وعلم هندسه‌وجود دارد.

و همچنین بین‌هرفامیل دیگری رابطه‌ای شبیه رابطه نژادی دیده میشود نظیر رابطه‌ایکه بین علوم نظری (در مقابل علوم عملی) هریك بادیگری دیده میشود.

ارتباط خانواده‌ها و فامیل‌ها و نژادها درعلوم موجب‌شد که‌دانشمندان به‌تقسیم و طبقه‌بندی علوم بپردازند و اولین تقسیم و طبقه‌بندی که از قدیم دیده میشود همان تقسیم و طبقه‌بندی معروف ارسطوئی است وابن‌سینا آنرا به‌بهترین صورتی بیان‌و تکمیل کرده و برخی مانند شیخ‌اشراق ایراداتی برآن وارد کرده‌اند و برخی‌دیگر، آن ایرادات را دفع کرده‌اند که در جای خود مسطور است و لزومی ندارد ما در اینجا کلام را اطاله کنیم.

آنچه در اینجا لازم است بیان اینجهت است که آن اصل واحدیکه مسائل هر علمی را بصورت افراد یك خانواده درآورده وبین‌آنها رابطه‌ذاتی‌برقرارکرده چیست؟

و همچنین منشأ قرابت فامیلی خانواده‌های مختلف علوم و منشأ قرابت‌نژادی فامیل‌ها چیست؟ و آیا تمام نژادهای علوم واقعاً و حقیقتاً از یك جد اعلا منشعب میشوند؟! و اگر چنین جد اعلائی درکار هست آن کیست و چیست؟

منطقیین و فلاسفه بعد از تحقیق و جستجوی بسیار باین نتیجه رسیده‌اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آنچیزیکه مسائل هرعلمی را بصورت افراد یك خانواده در میاورد همان **موضوع** آنعلم است و آنچیزی هم که منشأ قرابت‌های فامیلی و نژادی علوم است همانا قرابت‌هائی است که بین موضوعات علوم برقرار است و اگر برای همه علوم جد اعلائی قائل شویم همانا آن جد اعلا نیز مربوط بموضوعات علوم است.

موضوع چیست؟

موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزیکه در آن علم از احوال و عوارض او گفتگو میشود و قضایای مربوط باو حل میشود. تدبر و تدقیق درمسائل هرعلمی و تجزیه مسائل آن روشن میکند که همه آن مسائل بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یك شیء بخصوص است و همان شیء بخصوص است که همه آنمسائل را بصورت افراد یك خانواده درآورده است و ما آنرا موضوع آن علم مینامیم.

در اینجا یك سئوال مهم برای منطقیین و فلاسفه پیش آمده است و آن اینکه نظربه‌اینکه موضوعات علوم متباین من‌جمیع‌الجهات نیستند بلکه چنانکه قبلا اشاره کردیم قرابت‌هائی بین‌موضوعات علوم‌برقرار است وهمان قرابتها منشأ خویشاوندی فامیلی و نژادی علوم است مثل اینکه بین کم منفصل که موضوع علم حساب شمرده شده و کم‌متصل که موضوع علم هندسه شمرده شده قرابت جنسی است یعنی هردو از جنس کمیت هستند و از طرف دیگر آنچه موضوع یك علم نامیده میشود همواره دارای انواع و اقسامی است و هرنوع و قسمی اختصاص دارد بیك سلسله احکام و عوارض و حالات مثل اینکه موضوع هندسه که کم‌متصل شناخته میشود و منقسم میشود بخط و سطح و حجم و هریك از آنها احوال و عوارض مخصوص بخود دارد و از طرفی هم کلمه «عوارض و احکام» کلمه کشداری است و آنچه از عوارض نوع و قسم یك شیء محسوب میشود از عوارض خود آنشیء نیز محسوب میشود ودر

اینصورت یا باید جمیع علوم را علم واحد بدانیم یعنی مسائل مختلف جمیع‌علوم را بمنزله افراد یك‌خانواده و همه را مستقیماً منشعب از یك اصل بدانیم و اختلافات خانوادگی و فامیلی و نژادی را منکر شویم و اختلاف هرعلمی را باعلم دیگر یك امر قراردادی و وضعی بدانیم و یا آنکه بهراندازه که موضوعات، انواع و اقسام پیدا میکنند علوم را متکثر و مختلف بدانیم مثلا هندسه را مجموعه‌ای از سه‌علم: علم‌الخط و علم‌السطح و علم‌الحجم بدانیم بلکه نظر باینکه ممکن است هریك از این سه، نیز انقساماتی پیدا کنند مثل انقسام خط بمستقیم و منحنی انقسامات جزئی‌تری برای آنعلم قائل شویم.

علاوه براینکه موضوعات علوم متباینات من‌جمیع‌الجهات نیستند و بین آنها وجه مشترك‌هائی درکار احیاناً می‌بینیم که موضوع یك علم عیناً جامع مشترك و موضوع علم دیگر بایکرشته اشیاء دیگر است مثل آنکه موضوع علم‌النبات جامع مشترك موضوع علم‌الحیوان و یکعده از اشیاء است و همینطور...

منطقیین و فلاسفه باین سؤال پاسخ داده‌اند. حاصل آنچه در مقام پاسخ باین سؤال بیان شده اینست که عوارض واحکامیکه بیك شیء نسبت داده میشود بردوقسم است عوارض اولیه یا عوارض ذاتیه و عوارض ثانویه یا عوارض غریبه و در مقام تمیز عوارض ذاتیه از عوارض غریبه تحقیقات نیکو و ارجمندی بعمل آمده و آنکس که از همه بیشتر و بهتر اینمطلب را تحقیق کرده ابن‌سینا در کتب منطقیه خویش و بالخصوص منطق‌الشفا است هرچند متأخرین نکات لازمی را که وی یافته است درك نکرده‌اند و براههای دیگر رفته‌اند و همین جهت موجب اضطراب و اختلاف آراء زیادی درآن مسئله شده تا آنجا که از طرف برخی از غیرمنطقیین عقائد عجیب وگزافه‌مانندی در این زمینه اظهار شده است.

چنانکه معلوم شد در مسئله تمایز و تشابه علوم و طبقه‌بندی آنها نکته‌حساسی که از نظر منطقی هست همانا تمیز و تشخیص عوارض ذاتیه از عوارض غریبه است و تمیز و تشخیص این جهت احتیاج بمقدمات منطقی زیادی دارد که از عهده این مقدمه و این مقاله خارج است و طالبین باید بکتب منطقیه و بالاخص کتب ابن‌سینا مراجعه کنند.

توضیح یك نکته لازم است و آن اینکه نظر باینکه عوارض ذاتیه هرموضوعی همواره بنحوی است که ذهن یا مستقیماً و بلاواسطه رابطه آن را با موضوع درك میکند یعنی احتیاج بدخالت حدوسط و اقامه برهان ندارد و یا اینکه با مداخله حد وسط رابطه وی با موضوع روشن میشود قهراً رابطه بین هرموضوعی و عوارض ذاتیه وی باید واقعی و نفس‌الامری باشد (نه اعتباری) و قهراً باید آنموضوع کلی باشد (نه‌جزئی) و بناءً علیهذا علوم اعتباریه‌که‌رابطه‌بین‌موضوعات‌ومحمولات در آنعلوم وضعی و قراردادی است نه‌واقعی و نفس‌الامری مانند حقوق و فقه و اصول و صرف و نحو و همچنین علومیکه یك سلسله قضایای شخصیه، مسائل آنها را تشکیل میدهد مانند لغت و تاریخ و جغرافیا از محل کلام منطقیین خارج است زیرا

آنچه در مورد تمایز و تشابه و طبقات علوم گفته میشود اولا در مورد علوم حقیقی است که رابطه واقعی نفس‌الامری امور را بیان میکند (نه‌علوم اعتباری) و ثانیاً در مورد کلیات است که برای ذهن قابل استدلال و استنتاج است نه‌جزئیات که بقول منطقیین «نه کاسب‌اند و نه مکتسب». و بالاخره در مورد علومی است که برهان بمعنای صحیح منطقی در آنعلوم جاری است مانند تمام علوم عقلی محض و علوم آزمایشی.

در علوم تجربی و آزمایشی هرچند مستقیماً برهان جاری نیست ولی مطابق آنچه در مقاله ۵ تحقیق شد آنسلسله علوم، قطعی‌بودن و کلی‌بودن و قانون عمومی بودن خود را مدیون یك سلسله براهین عقلانی میباشد که بطور ضمنی مورد استناد آنعلوم است.

نقطه‌های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصوریه و تصدیقیه

از آنچه در مقام معرفی موضوع علم گفتیم میزان معرفت «مسائل علم» نیز حاصل میشود مسئله هر علم عبارت است از قضیه‌ایکه رابطه موضوع آنعلم را با یکی از عوارض و احکام وی بیان میکند. و از این‌رو هرعلمی عبارت‌است از مجموعه‌ای از مسائل که مشتمل است برموضوع ومحمول ونسبتی. و هنگامی آنمسئله صورت «قانون» بخود میگیرد که اولا کلی باشد و ثانیاً حالتی پیدا کند که ذهن «جبراً» باذعان بثبوت محمول ازبرای موضوع پیدا کند.

این اذعان و تصدیق هنگامی پیدا میشود که «اولا ذهن تصور روشن و صریحی از موضوع مسئله وهم چنین از محمول آن داشته باشد تا مورد قضاوت خویش را بشناسد و ثانیاً یك‌نوع دلیل وحجتی در کار باشد که سند قضاوت واقع شودو ذهن را ملزم بتصدیق و اذعان نماید ــ پس قانون شدن یك مسئله برای اذعان در درجه اول متوقف است بمعرفت موضوع و محمول آنمسئله و در درجه دوم متوقف است بدلیل و حجتی که سند قضاوت واقع شود و بتواند ذهن را قانع و ملزم کند. آنچه‌در مقام معرفی موضوعات و محمولات آورده میشود همان «تعریفات» است که در همه علوم مورد استفاده قرار میگیرد وآنچه سند قضاوت ذهن واقع‌میشود یك‌سلسله «اصول متعارفه» یا «اصول موضوعه» و یا یکرشته مسائل متکی باصول متعارفه و اصول موضوعه است.

تعریفات و اصول متعارفه و اصول موضوعه هرعلمی بعنوان «مبادی» آنعلم شناخته میشود.

تعریفات را «مبادی تصوریه» و اصول متعارفه و موضوعه را «مبادی تصدیقیه» میخوانند.

تعریفات را معمولا همه میشناسند مثل آنچه در مقام تعریف خط و سطح و حجم و دائره و مربع ومثلث وغیره در هندسه بکار برده میشود. در اینجا لازم است فرق اصول متعارفه و اصول موضوعه را بیان کنیم:

اصول متعارفه عبارت است از یك یا چند اصلی که دلائل و براهین آن علم برروی آنها بناشده وخود آن اصول؛ بدیهی و غیرقابل تردید است و هیچ ذهنی خلاف آنرا جایز نمیشمارد مانند اصل کل و جزء (کل از جزء بزرگتر است) و اصل مساوات (دو مقدار مساوی با یك مقدار مساوی بایکدیگرند) در هندسه و اصل (امتناع تناقض) در فلسفه و منطق.

اصول موضوعه عبارت است از یك یا چند اصلی که برخی از دلائل آنعلم متکی باشناست و خود آن اصول بدیهی و جزمی الذهان نیست و دلیلی هم عجالتاً بر صحت آن اصول نیست ولی آن اصول را مفروض‌الصحه گرفته‌ایم.

والبته ممکن است که یك اصل موضوع در یك علم، جنبه «وضعی» و فرضی داشته باشد ولی در علم دیگر با دلائل مخصوص آنعلم بتحقیق پیوسته باشد مثل اینکه در علوم طبیعی از اصول ریاضی و در علوم ریاضی از اصول طبیعی و در هریك از اینها از اصول فلسفی و در فلسفه از هریك از اینها استفاده شود.

پس فرق اصل متعارف و اصل موضوع باینست که اصل متعارف بخودی خود قطعی و جزمی است و ذهن خلاف آن را جایز نمیشمارد و اصل موضوع بخودی خود غیرقطعی است و ذهن خلاف آن را جایز میشمارد خواه آنکه آن اصل موضوع بطور مطلق جنبه وضعی و فرضی داشته باشد و یا آنکه با توجه بیك رشته دلائل کـه مخصوص فن دیگری است غیر از آن فنی که این اصول موضوعه مورد استفاده آن فن قرار گرفته جنبه قطعیت و ضرورت پیدا کرده و بتحقیق پیوسته باشد. تفصیل اینمطالب و جمیع وجوه فرق بین اصول متعارفه و اصول موضوعه و تعریفات، و اقسام علوم متعارفه یاصول عامه و خاصه و همچنین بیان اینکه در فلان علم چه اصول متعارفه و چه اصول موضوعه‌ای بکار برده میشود یکی از سودمندترین مباحثی است که باید در منطق مورد بحث واقع شود. منطقیین جدید زحمات گرانمایه‌ای دراینزمینه کشیده‌اند و یکی از کسانیکه اصول متعارفه و موضوعه علوم متداول عصر خویش را طبق استنباط خود بیان کرده **کانت** است. آنچه در اینجا لازم است اشاره‌ای است بوضع مبادی تصوریه و تصدیقیه فلسفی.

مبادی فلسفی

از آنچه گفتیم معلوم شد که‌مبادی تصوریه و تصدیقیه هرفنی بمنزلهٔ نقاط اتکاء و از لحاظی بمنزلهٔ ابزار و اسباب کار آن فن بشمار میرود از اینجهت لازم است که بدانیم مبادی تصوریه وتصدیقیه فلسفی وبعبارت دیگر تعریفات و اصول متعارفه و موضوعه فلسفه چه وضعی دارد؟

فلسفه از لحاظ تعریفات فنی‌ترین فنون است زیرا مفاهیمیکه موضوعات و محمولات مسائل فلسفی را تشکیل میدهند از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و امتناع و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و حادث و قدیم و قوه و فعل وغیر اینها مفاهیمی بسیط میباشند (نه‌مرکب) و بهمین جهت

بدیهی‌التصور و مستغنی از تعریف میباشند. بـرای توضیح اینکـه مفاهیم فلسفی بسیط‌اند. نه‌مرکب و توضیح اینکه اگر مفهومی بسیط بود مستغنی از تعریف میباشد (رجوع شود بمقدمه مقاله ۸).

اصول متعارفه فلسفی: تعیین جمیع اصول متعارفه فلسفی بسیار مفید و مهم است وجمع و استقصاء همه آنها خالی از صعوبت و دشواری نیست و تاکنون دیده نشده است که کسی درصدد جمع و استقصاء آنها برآید و شاید ما موفق شدیم که پس از استقصاء کامل در محل‌مناسبی همه آنها را با اشاره باینکه هریك از آنها در چه‌مسائلی مورد استفاده قرار میگیرد ذکر کنیم. در اینجا لازم است بـه‌دو اصل متعارف عمده که مهمترین اصول متعارفه فلسفی است اشاره کنیم زیرا این دو اصل بمنزلهٔ آغاز سیر فلسفی محسوب میشود و چنانکه بعداً در ضمن خود مقاله خواهیم دید اینمقاله که شامل مباحث وجود یعنی شامل مسائل اصلی فلسفه است با یکی ازین دو اصل آغاز شده. آن دو اصل ازاینقرار است:

۱ــ اصل امتناع تناقض: شکی نیست که این اصل مستحکم‌ترین نقاط اتکاء فلسفه است این اصل در همه علوم و بالاخص در فلسفه مورد نیازمندی است ارسطو در الف صغری و ابن‌سینا در اوائل الهیات شفا و صدرالمتالهین در مباحث عقل و معقول و دیگران از فلاسفه قدیم و جدید در جاهای دیگر در اطراف ایـن اصل متعارف که بنام «اصل‌الاصول» و «ام‌القضایا» نامیده شده بحثهائی کرده‌اند و ما در مقاله‌های ۲ و ۵ بحث کافی از اینمطلب کردیم و شبهات منکرین این اصل را بیان و انتقاد کردیم و ثابت کردیم که استقرار علم نسبت بهر چیزی بدون این اصل امکان‌پذیر نیست. در اینجا از تکرار آن بی‌نیازیم.

۲ــ اصل اثبات واقعیت: در طی مقالات گذشته معلوم شد که سفسطه مبنی بر انکار واقعیت و هستی است و همه چیز و هرآنچه در اندیشه بگذرد باطل و دروغ و هیچ در هیچ‌میداند **گورگیاس** سوفیست معروف یونانی برهان اقامه میکند که محال است چیزی موجود باشد **پروتوگوراس** سوفیست دیگر یونـان باستان کـه میگوید: «مقیاس همه‌چیز انسان است» سخنش همین نتیجه را میدهد. دیگران نیز باستناد اصل وقوع خطا در ادراکات بی پندار و موهوم بودن جمیع ادراکات استدلال کرده‌اند و نیز معلوم شد که سرحد رئالیسم و ایده‌ئالیسم یا فلسفه و سفسطه همانا اذعان بواقعیت و هستی است یعنی اذعان باینکه موجودی هست و واقعیتی درکار است. ما این‌حقیقت‌را بعنوان «اصل‌اثبات واقعیت» میخوانیم. این‌اصل، فطری هر ذی‌شعوری است و احدی یافت نمیشودکه بتواند در حاق ذهن‌خویش دراین‌اصل‌کلی تردید روا دارد و همانطوریکـه در مقالـه ۲ گذشت شکاك‌تـرین شکاکان و سوفسطائی‌ترین سوفسطائیان در عمل به‌پیروی از فطرت خویش رئالیست و واقع‌بین هستند و بقول **پاسکال** شکاك واقعی یافت نمیشود.

فلسفه این اصل بدیهی و قطعی را اصل متعارف قرار داده و چنانکه بعداً در همین مقاله خواهیم دید مسائل اساسی فلسفه که آنها را بنام «مسائل وجود» میخوانیم

و بتبع سایر مسائل مهم فلسفی بترتیب از همین اصل استنباط شده.

اصل امتناع تناقض چون «زیربناء» تمام اصول فکری بشری است (رجوع شود بمقاله ۵) در همه علوم و همه مسائل مورد استعمال دارد و باصطلاح از اصول متعارفه عامه است ولی اصل اثبات واقعیت تنها در فلسفه است کـه بعنوان اصل متعارف مورد استعمال قرار میگیرد.

اصول موضوعه در فلسفه: در مقاله ۱ آنجا که رابطه فلسفه را بیان میکردیم بنیازمندیهای علوم بفلسفه و همچنین بنیازمندیها و استفاده‌کردنهای فلسفه از علوم اشاره کردیم و گفتیم که فلسفه خواه ناخواه نتائج تحقیقات علوم را مورد استفاده قرار میدهد.

آن نتائج علمی بمنزلهٔ مواد اولیه‌ایست که در اختیار فلسفه قرار داده میشود و فلسفه از آن مواد اولیه حقایق کلی فلسفی میسازد. اصول موضوعه فلسفی عبارت است از همان موادی که علوم در اختیار فلسفه قرار میدهد و البته همواره ضمانت صحت و سقم مواد بعهده علم است و فلسفه نمیتواند صحت و سقم مطلق آن حقائق فلسفی که از مواد علمی تهیه شده تضمین کند.

علیهذا هر استدلال فلسفی که متکی بمواد علمی باشد درجه صحت و استواریش تابع درجه صحت و اعتبار آنمسئله علمی است. بخلاف استدلالات فلسفی خالص که برپایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه قرار گرفته که فلسفه میتواند صحت مطلق آنها را تضمین کند، لهذا آن قسمت از مسائل فلسفی که مبتنی برقبول مسائل حسی و تجربی یا حدسی و تخمینی طبیعیات و فلکیات بوده یا هست یا تجدیدنظرهائی که در مسائل طبیعی و فلکی شده و میشود مورد تجدیدنظر قرار گرفته و خواهد گرفت.

یکی از قسمتهائیکه فوق‌العاده لازم است مورد بررسی قرار گیرد همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی بعلوم است و تاکنون دیده نشده‌که‌کسی درصدد این تفکیک و تجزیه برآید و اینجانب درنظر دارد که پس از آنکه با دقت همهٔ آن مسائل را از یکدیگر تفکیک کرد در محل مناسبی بیان نماید. آنچه میتواند در اینجا بیان کند همین‌قدر است که مسائل عمده‌ایکه در فلسفه هست و بمنزلهٔ ستون فقرات فلسفه بشمار میرود از نوع مسائل فلسفی خالص است و فقط قسمتی از مسائل فرعی علت و معلول و قسمتی از مباحث قوه و فعل و حرکت و بعضی قسمتهای فرعی دیگر است که خواه و ناخواه متکی بنظریه‌های علمی باید بوده باشد. و در حقیقت مسائلی که مربوط بشناختن جهان هستی از جنبهٔ کلی و عمومی است مثل مسائل وجود و عدم وضرورت و امکان ووحدت وکثرت و علت و معلول ومتناهی و نامتناهی وغیره جنبه فلسفی خالص دارد. در سیستمهای فلسفی حسی اصول نظریه‌ها مبتنی برهمین اصول موضوعه است بلکه گاهی برفرضیه‌های غیر قطعی که از جنبه علمی نیز محقق شناخته نشده مبتنی میشود واین خصوصیت از همه بیشتر در ناصیه ماتریالیسم دیالکتیک هویدا است.

منشا اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و از لحاظ روش و اسلوب تفکر

در هریك از علوم و همچنین فلسفه یك‌عده اصول متعارفه و موضوعه معینی بکار برده میشود که درغیر آن مورد استفاده نیست و در حقیقت هریك یا چند اصل متعارف و اصل موضوع اختصاص دارد بمورد خاصی و همچنین همه علوم و فنون از لحاظ سبك تحقیق و روش تفکر یکسان نیستند زیرا هرچند همگی محصول اندیشه و فعالیت فکری و عقلانی هستند ولی سبك فعالیت و تحقیق در همه‌جا یکسان نیست. دربرخی موارد باید راه عمل و آزمایش خارجی را پیش گرفت و در برخی‌موارد باید تنها بمشاهده و احساس پرداخت و در برخی موارد باید مشاهدهٔ حضوری نفسانی را وجهه همت قرار داد و در برخی موارد باید اسلوب برهان و قیاس عقلی را بکار انداخت. و در برخی موارد یکی از این راهها ودر برخی‌موارد دیگر بیش از یکراه مورد استفاده قرار میگیرد.

اختلاف علوم و فنون از لحاظ روش و اسلوب تفکر همان مطلبی است که قبلا اشاره کردیم که منطقیین جدید بآن اهمیت دادند و متودولوژی را روی همین زمینه تاسیس کردند.

آنچه ما میخواهیم در اینجا بیان‌کنیم نکته لازم و مهمی است که ندیده‌ایم کسی تاکنون متعرض آن شده باشد و آن عبارت است از بیان منشا اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و همچنین از لحاظ روش و اسلوب تفکر یعنی چرا و بچه‌علت بعضی اصول متعارفه و موضوعه فقط در بعضی علوم مورد استعمال دارند نه‌در بعضی دیگر؟ و چرا در هر علم وفنی از اسلوب خاص باید پیروی نمود نه‌از اسلوبی دیگر؟

بعقیده ما اختصاص یك علم به‌بعضی اصول متعارفه و موضوعه و همچنین اختصاص آن بیك روش و اسلوب معین از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه میگیرد زیرا اصول متعارفه و موضوعه هرعلمی عبارت است از یکعده احکامی قطعی یاوضعی که عقل در مورد موضوع آنعلم دارد و اینمطلب از بررسی یکایك آن اصول متعارفه روشن میشود. و اسلوب و روش فکری خاص هرعلمی نیز عبارت است از یکنوع ارتباط فکری خاصی که بین انسان و موضوع آن علم باید برقرار شود و بدیهی است که نوع ارتباط فکری بین انسان و شیء از اشیاء بستگی دارد بنحوه وجود و واقعیت آنشیء. مثلا اگر شیء از نوع اجسام است ناچار باید ارتباط جسمانی و مادی بین انسان وآن شیء برقرار شود و احساس وآزمایش عملی همان ارتباطات مادی است که دستگاه فکر با اشیاء پیدا میکند و اگر آن شیء وجود نفسانی دارد باید بمشاهده حضوری و نفسانی که یگانه وسیله ارتباط ذهن با آنشیء است پرداخته شود واگر آن شیء کیفیت عقلانی دارد یعنی حقیقتی است که عقل بااعمال قوه انتزاع آنرا یافته است باید باسبك قیاس و برهان و تحلیل عقلانی مورد بررسی قرار گیرد.

از اینجا نقش مبهمی را که موضوعات علوم در علوم دارند میتوان دریافت زیرا از آنچه در اینمقدمه گفته شد معلوم شد که اولا استقلال و امتیاز یك علم از علم دیگر و ثانیاً اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم بآن‌علم وثالثاً اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم بآن علم ناشی از ناحیه موضوع آن علم است پس **موضوع هرعلم و فنی نماینده استقلال، و تعیین‌کننده روش واسلوب تحقیق، و منشا اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آنعلم بآنعلم است.**

اسلوب و روش تفکر در فلسفه

بعد از شناختن موضوع فلسفه و بعد از دانستن اینکه دستگاه فکر اینمفهومی را که موضوع فلسفه است از چه راه و بچه کیفیتی نائل میشود و دانستن اینکه اسلوب و روش تفکر هرعلم و فنی بستگی دارد به‌نحوه حصول وواقعیتی‌که آنموضوع برای ذهن دارد دانسته میشود که اسلوب فکری فلسفی باید چه اسلوبی باشد؟

در مقاله ۵ که کیفیت پیدایش مفاهیم را برای ذهن بیان کـردیم و نظریه **حسیون و عقلیون** را بیان و انتقاد نمودیم ثابت کردیم که مفهوم وجود و موجود موضوع اصلی مسائل فلسفه است و همچنین مفاهیم فلسفی دیگری مانند وحدت و کثرت وغیره صرفاً عقلانی هستند یعنی مفاهیمی هستند که ذهن از راه هیچ حس خارجی یا داخلی قادر بنیل بآنها نیست بلکه با یکی از عالیترین اعمال عقلانی آنها را نائل شده است (رجوع شود بمقاله ۵). و بدیهی است که بررسی و کنجکاوی درباره موضوعی که عقل با عالیترین اعمال خویش آن را یافته است جز بابررسی‌های عقلانی میسر نیست.

بسم الله الرحمن الرحیم

واقعیت و هستی اشیاء

ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که میخواهیم پس‌از خاموش‌کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجه و سروکار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده یا غریزه غیرقابل دفع خود بجستجو و کنجکاوی از واقعیتهای گوناگون خواهیم پرداخت.

و بعبارت دیگر میدانیم «واقعیتی هست[1]» و سپس بتولید و

۱ـ این همان اصلی است که در مقدمه به‌عنوان «اصل اثبات واقعیت» از آن یاد کردیم. این اصل عبارت است از اذعان و تصدیق باینکه اجمالا «موجود داریم» و برخلاف زعم سوفسطائیان: جهان هیچ در هیچ و موجود بودن امری پوچ نیست.

این اصل اصلی است یقینی و مقطعی و مورد قبول تمام اذهان بشری و نخستین نقطه‌ایست که فکر انسان در این سیر عقلانی به‌نام فلسفه که در پیش دارد آنرا مبدأ و آغاز حرکت خویش قرار میدهد.

باید دانست که برهر فیلسوفی لازم است که افکار خویش را از یك نقطه قطعی و غیرقابل تردیدی آغاز کند و براهین و استدلالات خویش‌را بر روی یك پایه محکم و متین بگذارد زیرا بدیهی است که اگر اساس و بنیان یك سلسله افکار به‌نام افکار فلسفی بر یك فرضیه غیرقطعی و نظریه احتمالی گذاشته شود هیچگونه ارزش و اعتباری نمیتوان برایش قائل شد زیرا بنیانی است که از پای‌بست ویران است. پس آن اصل اولی که بعنوان مبدأ سیر و نقطه اتکاء انتخاب میشود باید اصلی باشد که هیچگونه تردیدی در او روا نباشد و باید «اصل متعارف» باشد نه «اصل موضوع» بلکه باید بمثابه‌ای باشد که انکارش مساوی انکار همه اصلهای مسلم دیگر باشد.

محققین حکما باین نکته برخورده‌اند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبدأ و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل «واقعیتی هست» میباشد که سرحد فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده‌آلیسم محسوب میشود و اصلی است یقینی و قطری و مورد تصدیق تمام اذهان بشری و حتی خود سوفسطائی نیز بدون آنکه توجه داشته ←

تکثیر این حقیقت که حقیقتهای دیگری را بوجود میآورد خواهیم پرداخت. ولی پس‌از آنکه شماره چندی ازاین معلومات پیش ما پیدا میشوند میبابیم‌که همه‌شان حقیقت نیستند بلکه برخی ازآنها دروغهـــای راست‌نما میباشند اگرچه ریشهٔ اصلـــی این معلومات

← باشد در حاق ذهن خود به‌آن اعتراف دارد.

ما در نخستین لحظه‌ای که گریبان خویش را از چنگال مغالطات سفسطی خلاص میکنیم و از فطرت واقع بین خود استفاده میکنیم خود را با واقعیت اشیاء مواجـه می‌بینیم و اذعان و تصدیق قطعی باینکه «واقعیتی هست» را در نهـایت وضوح و روشنی در ذهن خود میبابیم یعنی خود را مواجه با همان چیزی می‌بینیم که هرکسی با فطرت ساده خود بدون آنکه توجیهی بمغالطات سفسطی داشته باشد خود را مواجه با آن می‌بیند همانطوریکه در متن بیان شده: **در نخستین گامی که میخواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیاء مواجه شده و سروکار ما بـا واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده و با غریزه...**

پس از قبول این اصل یعنی پس از اذعان و تصدیق باینکه «واقعیتی هست» در مرحله دوم سیر عقلانی خویش بدنبال این مطلب میرویم که مظاهر این واقعیت چیست؟ و بعبارت دیگر چه‌چیز هست و چه‌چیز نیست؟ در این مرحله است‌که مظاهری میبابیم و میرسیم باینکه من هستم ــ زمین هست ــ ستارگان هست ــ ماده هست ــ قوه هست ــ روح هست ــ . همانطوریکه در متن بیان شد: «**میدانیم واقعیتی هست**» **و سپس بتولید و تکثیر این حقیقت که حقیقتهای دیگری را بوجود میآورد خواهیم پرداخت.** و البته برخی از این حقائق حقائقی است بدیهی وعیانی و غنی ازاستدلال مثل حقیقت اینکه «من هستم» که از علم حضوری نفس بذات خویش سرچشمه میگیرد و یا حقیقت اینکه زمین یا خورشید هست که از علم احساسی بدیهی‌خارجی سرچشمه میگیرد و برخی دیگر نیازمند ببحث و تحقیق است ولی در هر حال قبول و اذعان اصل کلی «واقعیتی هست» و نفی زعم باطل سوفسطائی که مدعی است همه‌چیز هیچ اندر هیچ و باطل اندر باطل است و اصلا موجود شدن و واقعیت پیدا کردن امری محال و ممتنع است. بما فرصت و نوبت میدهد که این حقایق جزئی‌تر را بدون هیچ اشکال و مانعی اذعان کنیم.

این اصل کلی مانند سایر حقائق (برخلاف حقائق اعتباری که در مقاله ۶ گذشت) اصلی است مطلق و ثابت و هرگز مشمول قانون تحول و تکامل و نشوء و ارتقاء نخواهد بود و همانطوریکه در متن بیان شده: **پیوسته یك حقیقت پای‌برجا و غیرقابل تغیر وتحول‌بوده وبرخلاف انتظار طرفداران حقیقت نسبی هیچگاه ازجای خود تکان نخواهد خورد** یعنی برخلاف زعم نسبیون و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك (چنانکه در مقاله ۴ گذشت) که تمام اصول فکری و عقلانی را قابل تغییر و تبدیل بضد خودمیدانند این اصل‌که‌حدفاصل رئالیسم و ایده‌آلیسم است هیچگاه تغییر نکرده و تبدیل بضد خویش که همان مدعای ایده‌آلیسم و سوفسطائی‌گری است نخواهد شد.

مجددا یادآوری میکنیم که این اصل کلی که نقطهٔ شروع کنجکاوی فلسفی است پس از قبول اصل کلی امتناع تناقض است که «زیر بناء» جمیع افکار و اندیشه‌های بشری است و در سایر علوم عموما و در فلسفه خصوصا مورد استفاده است.

همانطوریکه در مقدمه مقاله گفتیم اصل امتناع تناقض و اصل اثبات واقعیت ــ

(واقعیتی هست) پیوسته یك حقیقت پای برجا و غیر قابل تغیر و تحول بوده برخلاف انتظار طرفداران حقیقت نسبی هیچگاه ازجای خود تکان نخواهد خورد.

و همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجـود

← دو «اصل متعارف» عمده‌ایست که مورد استفاده استدلالات و براهین فلسفی قرار میگیرد. در حقیقت این دو اصل بمنزله دو بال اصلی است که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر میسازد.

پس از قبول اصل کلی واقعیتی هست و پس از تولید و تکثیر این حقیقت و پیدایش معلومات چندی در اینباب، انسان بیك نکته واضح و روشن دیگر برمیخورد که مربوط بخویشتن و دستگاه ادراکی و فکری خویشتن است و آن وجود اغلاط و اشتباهاتی است که خواه‌ناخواه گرفتار آنها میشود و گاهی چیزیرا که نیست هست و چیزیرا که هست نیست می‌پندارد. و همانطوریکه در متن بیان شده. **همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجود این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن است** و از اینجا نیازمندی شدید بشناختن واقعیت و بعبارت دیگر بفن وجودشناسی که با دارا بودن آن فن بتوان موجودات واقعی را از امور پنداری و حقایق را از اوهام تمیز داد. برای انسان پیدا میشود و این همان **فلسفه** است که میتوانیم آنرا علم‌الوجود یا فن واقعیت‌شناسی بنامیم.

در اینجا که از نقطه شروع فلسفه بحث کردیم بی‌مناسبت نیست که به‌نکته ذیل توجه کنیم.

دکارت دانشمند شهیر فرانسوی که خواست تحولی در فلسفه تعقلی ایجادکند و شالوده نوینی بریزد چنانکه میدانیم ابتداء در همه‌چیز شك کرد و یگانه چیزی را که یقینی و قابل اعتماد دانست و همان را نقطه شروع در فلسفه قرار داد وجود خویشتن بود (من وجود دارم) هرچند وجود خویشتن را نیز از راه وجود اندیشه و فکر بثبوت رسانید پس در حقیـقت دکارت نقطه شروع را وجود فکـر و اندیشه قرار داد.

بهر حال دکارت مدعی شد که فرضاً در همه چیز شك کنم در اینکه من خودم وجود دارم نمیتوانم شك کنم و تنها همین یك یقین اولی کافی است که مرا هدایت کند و یقین‌های دیگری بدنبال خود بیاورد. لهذا نقطه شروع در فلسفه دکارت «من وجود دارم» بشمار میرود بر روش دکارت ایرادات زیادی وارد کرده‌اند و ما نیز بنوبه خود ایراداتی محکم بر این روش وارد کردیم (رجوع شود به‌جلد اول صفحه ۴۹ و جلد اول صفحه ۹۳) دراینجا بمناسبت مطلب بالا اضافه میکنیم‌که قطع نظر از همهٔ ایراداتی که از طرف ما و دیگران بر این روش وارد شده، اساساً انتخاب این راه برای نقطه شروع فلسفه متضمن فایده‌ای نیست. زیرا با اعتراف خود دکارت شك وی در همه‌چیز سوای وجود خویشتن شك واقعی و حقیقی نبود بلکه شك‌دستوری و فرضی بود و البته ممکن نیست که کسی بتواند در یقینیات فطری خویش که جبراً و اضطراراً به‌آنها اذعان دارد واقعاً شك کند و بقول **پاسکال** «شکاك واقعی وجـود ندارد» و حتی سوفسطائی‌ترین افراد نیز طبق فطرت ادراك و اراده خویش در حاق ذهن خود به‌بسیاری از حقایق جزماً اذعان دارد و روی آن اذهانها در جریان حیات و زندگی خویش حرکاتی میکند. علیهذا پس اینکه دکارت میگوید «در هر چیزی اگر ←

این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن است وتردید در وجود خطا و غلط فکری از تردید دراصل واقعیت که آنرا سفسطه میخوانیم دست‌کمی ندارد. زیرا سفسطه باکشتن واقعیت «حقیقت» را که گرامیترین دوست ما بود از برما میگرفت و نفی خطا و غلط نیز پندار (غلط) را دربرما میگنجاند ودرهر دوحال حقیقت از بر ما ربوده میشود.

پس واقعیت را باید شناخت و بدینوسیله موجودات واقعی را از موجودات پنداری و حقائق را از وهمیات تمیز داد.

اکنون چه باید کرد و بسوی کـدام وسیلـه باید دست دراز کرد[۲]؟

ـ شك کنم خواهم گفت اندیشه است ولی در خود اندیشه نمیتوانم شك کنم» جز یك بیان شاعرانه چیزی نیست زیرا اگر بنابر شك دستوری و فرضی باشد در جمیع بدیهیات (بلااستثنام) حتی در وجود همین اندیشه و شك نیز میتوان شك‌کرد و مانند شاعر باستانی فارسی زبان میتوان گفت «همین سمراد هم سمراد باشد» یعنی میتوان گفت همه‌چیز پندار است و هر پنداری حتی خود همین پندار هم پنداراست و وجهی ندارد که مابین یقینیات فطری خویش تبعیض قائل شویم و اما اگر بنابر قبـول یقینیات فطری است البته انسان هیچ فرقی بین وجود خویشتن وسایر علمهای‌بدیهی و یقینی نمی‌بیند مثلا هیچ فرقی از این‌جهت بین وجود خویشتن و وجود این قلم و کاغذ که بدست گرفته و این چراغ که در پرتو آن چیز مینویسد و همچنین سایـر بدیهیات از قبیل امتناع تناقض و غیره نمی‌بیند و در این‌صورت ترتیب عقلی اقتضا میکند که پس از خاموش کردن ترانه سوفسطائی‌گری که وجود و موجودیت را منکر و امری محال میداند بنقطه مقابل آن. که همان اصل یقینی وبدیهی «واقعیتی‌هست» میباشد تکیه کنیم و سپس در مرحلهٔ دوم بترتیبی که گفته شد بتکثیر و تولید این حقیقت بپردازیم و در مرحلهٔ سوم که مصادف با اغلاط حقیقت‌نما میشویم با انتخاب روش صحیح بواقعیت‌شناسی و علم‌الوجود که همان فلسفه است بپردازیم و این همان یگانه ترتیب صحیحی است که در اینمقاله انتخاب شده و با روشی که محققین حکما نیز تاکنون پیش گرفته‌اند وفق میدهد.

۲ـ در مقدمه مقاله گفتیم‌که انسان درطریق تحقیقات علمی وسیله‌های مختلف بکار میبرد گاهی از روش حسی و گاهی از روش عقلانی استفاده میکند. گاهی بآزمایش و تجربه علمی و گاهی بتجزیه و تحلیل عقلانی میپردازد و فلسفه و علوم مطلقاً با آنکه همه محصول فعالیت فکر و اندیشه بشری است راهها و وسائل بدست آوردن آنها متفاوت است و از اینرو است که علماء منطق جدید فصل جدیدی در منطق باز کرده‌اند و در آن فصل، روشها و اسلوبهائی را که لازم است در هر علم بکار برده شود تعیین کرده‌اند.

وارد شدن در این فصل منطقی و بحث از روشهای علوم خارج از وظیفه فعلی ما است آنچه تذکرش در اینجا مناسب است همان است که در متن اشاره شده و آن عبارت است از تعیین اینکه: برای شناخت واقعیت و بعبارت دیگر برای تحقیق ـ

آیا مانند دانشمندانی که گفته‌اند حقایق را باید با کمك حس و تجربه فقط بدست آورد برای شناختن مطلق واقعیت واوصاف و خواص اوبحس و تجربه بپردازیم؟

و یا بسخن آنانی که گفته‌اند (حقیقت باید متکی بعمل و وابسته بکار بوده باشد وگرنه اندیشه وفکری که ارتباط بعمل نداشته باشد پندار خالی بوده از حقیقت دوراست) گوش کنیم و یا مانند...

این راهها راههای رسائی هستند ولی نسبت بمقصد ویژه خودشان نه بهر مقصد.

— غرض فلسفی چه باید کرد و بسوی چه وسیله‌ای باید دست دراز کرد؟ تعیین اینمطلب مخصوصاً از آنجهت لازم است که اخیراً برخی از کسانیکه «حدود حس» و «حدود عقل» را بدرستی تشخیص نداده‌اند و در اعتبار و ارزش روش حسی راه اغراق و مبالغه پیموده‌اند صریحاً ادعا کرده‌اند که یگانه وسیله منحصر بفرد تحقیق در همه قسمتها حس و تجربه است و بغیر آن اعتمادی نیست. ما در مقاله ۵ آنجا که اختلاف نظر منطق تعقلی و منطق تجربی را بیان میکردیم جواب کافی باین ادعا دادیم و ثابت کردیم که این ادعا از عدم تعمق در حدود حس و عقل و بررسی‌نکردن افکار و ادراکات و محتویات ذهن ناشی شده و روشن کردیم که در حسی‌ترین و تجربی‌ترین علوم قضایائی چند مورد استفاده قرار میگیرد که گواهی از حس و تجربه ندارد و صرفاً جنبه عقلانی دارد. در اینجا در مقام توضیح متن و اثبات اینکه نمیتوان منشأ همه تصدیقها و اذعانهای ضروری ذهن را احساس دانست اضافه میکنیم که یکی از تصدیقهای ضروری ذهن ما واقعیت داشتن خود احساس است؛ آیا وجود احساس را نیز ما احساس کرده‌ایم؟ یکی دیگر از تصدیقهای ضروری ذهن ما واقعیت داشتن تجربه است آیا وجود تجربه را ما با تجربه ثابت کرده‌ایم؟ و بعلاوه همانطوریکه در متن بیان شده خود این ادعاها که از این اشخاص میشنویم که باینصورت تعبیر میشود: هر حقیقتی را فقط با حس و تجربه باید بدست آورد» و یا اینکه «بغیر محسوس اعتباری نیست» حسی و تجربی نیست زیرا برخی کلی است و برخی منفی و حس بمنفی و کلی تعلق نمیگیرد پس اگر بغیر حس و تجربه اعتباری نیست بخود این ادعاها نیز اعتباری نیست.

یك توجه مختصر بخود مسائل فلسفی این گمان کودکانه را از بین میبرد و روشن میکندکه تحقیق این مسائل از حدود احساس و آزمایش خارج است مثلا تصور همین مسائلی‌که درهمین مقاله بنظر خواننده محترم میرسد: اشتراك وجود ــ اصالت وجود ــ تشکیك وجود ــ و غیره بخوبی میرساندکه ادعای اینکه‌تحقیق در این مسائل را باید از راه حس و تجربه و در زیر ذره‌بین و لابلای لابراتوار انجام داد چه‌قدر مضحك و مسخره است.

اشتباه در وسیله تحقیقات فلسفی تا اندازه زیادی ناشی از اشتباه دیگری است راجع باینکه فلسفه چیست؟ و چه فایده‌ای دارد؟ و فرق آن با علم چیست؟ در مقاله ۱ رفع این اشتباهات بحد کافی شده است.

این دانشمندان کسانی هستند که بتحقیق درباره یك سلسله از امور مادیه کـه میدان فعالیت حس و تجربـه میباشد اشتغـال ورزیده یـك رشته واقعیتهای مقیده (خـواص موضوعات مادیه) بدست آورده‌اند آنگاه خاموشی فن خود را از بحثهائی که خـارج ازوظیفه آن میباشد مانند بحث و کنجکاوی در اصـل واقعیت و چگونگی آن، نفی پنداشته واز مجموع این سخنان مثبت و منفی (خواص مثبته ماده ـ غیر ماده وغیر خواص ماده که نفی‌مینمایند) یکرشته سخنانی بنام فلسفه تهیه نموده‌اند. ودر حقیقت از وظیفه یك فیلسوف که در اصل واساس بود و نبود اشیاء باید گفتگو کند غفلت کرده‌اند. این دانشمندان باید این نکته را متذکر شوند که حس ومحسوس آن و تجربه ومورد آن و عمل (که یك طفیلی‌وجودی ما است) ومتعلق‌آن وهمچنین‌ماکه همه‌آنها را بکار میبندیم همگی بواقعیت مطلق بستگی داریم و چیزهای واقعیت‌دار هستیم.

و بهمین جهت ما باید اول بواقعیت حس تکیـه بزنیم تـا بتوانیم پانیروی آن محسوس را بیـابیم و همچنین نخست بایـد بواقعیت تجربه (تکرار عمل) ایمان داشته باشیم و پس ازآن بمورد تجربه پرداخته قضاوت نمائیم و پیش از اینها بواقعیت خودمان و همچنین بواقعیتهای دیگری که برای انجام این کارها لازم است باید علم داشته باشیم، و هرگز نمیتوان گفت که چیزی در واقعیت خود و مقدم‌تراز واقعیت خود تأثیر میتواند کرد یعنی قضـاوت حسی وتجربی ما در واقعیت خود وواقعیت علل‌خود قضاوت نماید.

گذشته از اینکه همین سخنانی که از این دانشمندان میشنویم (هرحقیقتی را با حس و تجربه باید بدست آورد). (بغیر محسوس اعتباری نیست)، خود حسی و تجربی نیستند زیرا برخی کلی و برخی منفی هستند و حس و تجربه بکلی و منفی تعلق نمیگیرند.

در صورتیکه اصل همه معلومات ما علم باصل واقعیت میباشد نتایج ضروری این علم وتصدیق را نمیشود انکارکرد وگرنه مائیم و چالهٔ تاریك سفسطه.

پس درمورد کنجکاوی از اصل واقعیت واحکام آن بیك رشته معلومات و تصدیقات اولیه که‌ما اضطراراً وخواه ناخواه آنها را پذیرفته‌ایم باید دست زد.

■■■

ما در برابر سوفسطی (ایده‌آلیست حقیقی) که بچیزی جز اندیشه اعتراف نداشت و ندارد میگوئیم زمین هست ــ آسمان هست ــ انسان هست ــ درخت هست ــ ماده هست ــ قوه هست... یعنی هریك از این شمرده‌ها دارای واقعیت است. البته این واقعیت که برای همه اثبات میکنیم معنائی است غیر ازمعنای هریك از آنها و هم یك معنی است[۳]: واگر چنانچه معنی موضوع ومحمول دراین قضایا

۳ــ اشاره است بدو مسئله از مسائل وجود که یکی بنام مغایرت مفهومی وجود با ماهیت و یا بنام زیادت وجود بر ماهیت و دیگری بنام اشتراك وجود خوانده میشود.

مسائل وجود که بصورت دوازده مسئله در متن بیان شده برخی متعلق بعالم ذهن است یعنی جنبهٔ ذهنی دارد و برخی متعلق بعالم خارج است یعنی جنبهٔ عینی دارد و برخی ذوجنبتین است و ما بترتیب این جنبه‌ها را در هر یك از آنها توضیح میدهیم خواننده جلد اول و دوم این کتاب متوجه اهمیت تحقیق و بررسی ادراکات و اعمال و افعال ذهنی و رابطه شدید طرز تحقیق فلسفی با شناختن فعالیتها و طرز اندیشه‌سازی ذهن شد و مشاهده کرد که غالب مقالات گذشته بر محور مسائل ادراکی میچرخید. در اینمقاله نیز که از مسائل وجود بحث میکنیم و سر کار ما با خود واقعیت و هستی است باز بمسائلی برمیخوریم که با مسائل ادراکی مرتبط است.

البته بر آشنایان باین مباحث پوشیده نیست که طرز تحقیق مسائل ادراکی در فلسفه با طرز تحقیق روانشناسی جدید کاملا متفاوت است، نظر روانشناسی متوجه مطالعه عالم درون و قوانین بوجود آمدن و از بین رفتن و روابط پدیده‌های نفسانی با یکدیگر یا با امور خارجی است و مقصود وی شناختن موجودات عالم درونی است ولی نظر فلسفه اولا و بالذات متوجه شناخت وجود و واقعیت است و باندیشه‌های ذهن جز با نظر ابزار و اسباب کار نگاه نمیکند. از نظر فلسفی ما شناخت وجود و واقعیت وقتی میسر است که انبوه اندیشه‌هائیرا که محصول فعالیتهای مختلف ذهن است بدست آوریم و آنچه راکه نماینده واقعیت خارج است از آنچه محصول و معلول فعالیت ذهن است تشخیص دهیم و بعبارت دیگر به‌بررسی ادراکات ذهن پرداخته آنچه را «حقیقت» است از آنچه «حقیقت‌نما» است تمیز دهیم و به تعبیر فلاسفه اسلامی امور اصیل را از امور اعتباری بازشناسیم و اینمطلب از مطالعه همین مقاله و مقاله‌های بعدی روشن‌تر خواهد شد. و خواننده محترم از حالا باید ذهن خویش را برای قبول یك حقیقت که مکرر بآن اشاره خواهیم کرد آماده کند و آن اینکه: **«تا ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم».**

انسان پس از اذعان و قبول اصل قطعی «واقعیتی هست» و پس از یافتن پاره‌ای مظاهر واقعیت از قبیل: ــ من هستم ــ سفیدی هست ــ درخت هست ــ سنگ هست ــ خورشید هست و... باین نکته برمیخورد که ذهن خود تصورات زیادی از اشیاء زیادی دارد، مثلا تصوری از سفیدی دارد و تصوری از خورشید و تصوری از درخت و تصوری از سنگ... آنگاه می‌بیند اینمعانی که از آنها تصوراتی دارد هیچکدام بیکدیگر قابل تطبیق نیستند یعنی بالضروره میباید که درخت عین سنگ ←

یکی بودند (انسان هست یعنی انسان انسان) دیگر اثبات لـزوم نداشت گذشته از اینکه سوفسطی اندیشه ایـن معانی را انکـار نداشت. وهم‌یك معنی‌بیشتر انکار نداردو آن‌مصداق همان مفهوم هستی و واقعیت است از همینجا باید نتیجه گرفت که:

← و هر دو عین خورشید و هر سه عین انسان و هر چهار عین سفیدی یا قرمزی نیستند پس میفهمد که اجمالا عینیت مطلق بین این مفهومات حکمفرما نیست و یك نحو مغایرتی در کار است ولی در عین حال همه این امور متغایر در یك امر با یکدیگر شریکند یعنی ذهن درباره آنها از یك حیث بیك جور حکم میکند و آن جهت عبارت است از جنبه موجود بودن و واقعیت داشتن در خارج، یعنی ذهن درباره هر یك از آنها حکم میکند که در خارج موجود است و واقعیت دارد باین ترتیب: درخت واقعیت دارد ــ سنگ واقعیت دارد ــ انسان واقعیت دارد ــ پس هر کس که بذهن خویش مراجعه کند مییابد که اولا تصورات و مفاهیم زیادی از اشیاء پیش خود دارد مثل تصور سفیدی و تصور گرمی و تصور درخت و تصور سنگ (اما اینکه علت و منشا پیدایش این مفاهیم و تصورات چیست؟ خارج از بحث فعلی ما است و در مقاله ۵ بیان شده است) و ثانیا مفهوم وجود یاواقعیت باهمه آنها در ذهن انتساب و ارتباط پیدا می‌کند یعنی ذهن حکم میکند که سفیدی واقعیت دارد ــ درخت واقعیت دارد ــ سنگ واقعیت دارد... در اینجا چند پرسش میاید:

اول ــ آیا مفهوم وجود یا واقعیت که ما در فارسی از آن، یا کلمه «هستی» تعبیر میکنیم عین همـان مفاهیم متعدده‌ایست که مـا از اشیاء داریم، مثلا مفهوم هستی در ذهن ما عین مفهوم انسان و مفهوم سفیدی و مفهوم درخت و غیره است؟ و بعبارت دیگر تصور ذهنی ما از وجود و هستی عین تصور ذهنی ما از انسان و سفیدی و درخت و سایر اشیائی است که در ذهن وجود را بانها نسبت میدهیم یا غیر آنها است؟

این سئوال، مسئله اول از دومسئله بالا را که بنام «زیادت وجود برماهیت» یا «مغایرت وجود با ماهیت» خوانده میشود طرح میکند. این مسئله چنانکه واضح است صرفاً جنبه ذهنی دارد و روی همین جهت برای یافتن پاسخ سؤال بالا همان مراجعه بذهن و بررسی مختصر تصورات ذهنی بدون احتیاج بپیمودن پیچ‌وخم استدلال کافی است. انسان با مراجعه بذهن خود مییابد که همانطوریکه خود تصوراتیکـه مـا از اشیاء داریم مغایر با یکدیگرند مثلا تصور ذهنی انسان غیر از تصور ذهنی سنگ و غیره است مییابد که تصور ذهنی سنگ و درخت وغیره غیر از تصور ذهنی هستی نیز هست یعنی همانطوریکه سنگ و درخت و غیره هریك در ذهن صورتی دارد مغایر با صورتی که خورشید در ذهن دارد، هستی نیز صورتی در ذهن دارد مغایر با صورت ذهنی خورشید و صورت ذهنی درخت و غیره و البته همانطوریکه در متن اشاره شده میتوان برهان نیز برمطلب اقامه کرد باین‌ترتیب: که اگر تصور ذهنی هستی عین تصور ذهنی انسان (مثلا) بوده باشد لازم است که لفظ هستی یا وجود یا واقعیت مرادف با لفظ انسان بوده باشد. مثل لفظ بشر که مرادف لفظ انسان است و در اینصورت باید معنای جمله «انسان موجود است» مساوی باشد با جمله «انسان انسان است» همانطوریکه جمله «انسان بشر است» مساوی‌است باجمله «انسان انسان است» و اگر این دو جمله مساوی و مرادف یکدیگر بوده باشند باید غنی از استدلال ←

۱ــ ما واقعیت «هستی» را بیك معنی بهمه چیز اثبات میکنیم.
۲ــ مفهوم واقعیت «هستی» غیر از مفهوم هریك از اشیاء واقعیت‌دار است.
۳ــ نظر باینکه ما درخارج همه چیز را عین هم نمیپنداریم و

← و غیرمحتاج بالثبات بوده باشد زیرا «انسان انسان است» برای ذهن فنی از استدلال است و حال آنکه اثبات وجود انسان برای ذهن محتاج باستدلال است و البته مفهوم انسان بعنوان مثال آورده شد و میتوان چیزهای دیگر را بجای انسان ذکر کرد.

و ایضاً چنانکه در پرسش دوم خواهیم دید مفهوم هستی مفهوم واحدی است و مفاهیم انسان و درخت و سنگ و سفیدی مفاهیم متعدده هستند و مفهوم واحد محال است که عین چند مفهوم متعدد بوده باشد.

پس نتیجه گرفته میشودکه مفهوم وجود یا واقعیت یا هستی یك مفهومی است که در ذهن مغایر است با مفهوم هریك از اموریکه ما در نظر واقع‌بینی خود آنها را اموری واقعیت‌دار می‌بینیم و حکم میکنیم که فلان چیز هست. و اینست معنای مغایرت مفهومی وجود با ماهیت یا زیادت وجود برماهیت.

اینمسئله در مقابل عقیده برخی متکلمین که معتقد بوده‌اند هیچ مغایرت مفهومی بین وجود و ماهیت نیست طرح شده یعنی بحثهای کلامی متکلمین موجب ورود اینمسئله در مباحث فلسفی شده. در کتب حکما اول کسیکه می‌بینیم این مسئله را متعرض و یادآوری کرده فارابی است.

هرچند خود اینمسئله از نظر اینکه واضح و بی‌نیاز از استدلال است اهمیت چندانی ندارد ولی چنانکه بعداً خواهیم دید همین مسئله غیر مهم موجب پیدایش اساسی‌ترین مسائل فلسفه یعنی مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت شده و توجه به‌این مسئله برای براهینی که در آن مسئله اقامه میشود لازم است.

دوم ــ آیا مفهوم وجود یا هستی که باین امور متعدده در ذهن حمل میشود و حکم میشود که زمین هست. آسمان هست. انسان هست. درخت هست. یك مفهوم واحد ویك معنای واحدی است یاآنکه مفاهیم و معانی متعدده است و باصطلاح آیا مشترك معنوی است یا مشترك لفظی؟

از مسائل وجود همین یك مسئله است که در مابعدالطبیعه ارسطو طرح شده ارسطو در مقاله «الف کبری» برای اثبات اینکه وجود یك مفهوم عام و شاملی است بحث اشتراك لفظی و اشتراك معنوی را پیش میکشد و ثابت میکند که مفهوم وجود از قبیل مشترك معنوی است نه‌لفظی.

قبلا باید معنای اصطلاحی مشترك معنوی و مشترك لفظی را توضیح دهیم. اگر فرض کنیم قضایای چندی را که دارای موضوعات متعدده‌ای باشند ولی همه آنها از لحاظ محمول مشترك و مانند یکدیگر باشند طرح کنیم مثل اینکه بگوئیم زید انسان است و عمرو انسان است و حسن انسان است، در اینصورت گاه هست که محمول مشترك ما فقط از جنبه لفظ در همه یکی است نه‌از جنبه معنی مثل‌اینکه ما بمایعی که از پستان گاو دوشیده شده اشاره میکنیم و میگوئیم که این شیر است و بحیوان مخصوصی که دارای چنگال و دندان و یال و دم مخصوص است و در موزه حیوانات در قفسی حبس شده است نیز اشاره میکنیم و میگوئیم این شیر است وبشیر سماور نیز اشاره میکنیم و میگوئیم «این شیر است». در اینجا محمول در هر سه قضیه ←

تردید هم نداریم یعنی انسان غیر درخت‌و درخت‌غیر انسان است (بهرمعنی ازغیریت بوده‌باشد همین‌اندازه‌که دوتایی درست‌شود) از همین‌جا باید نتیجه گرفت که ما از موجودات خارجی دومفهوم

---

* بحسب لفظ یکی است ولی بحسب معنا و مفهوم متعدد است یعنی آنگاه که بآن مایع میگوئیم شیر است یکمعنا و مفهوم در ذهن ما پیدا میشود و آنگاه کـه بآنحیـوان میگوئیم شیر است یك معنا و مفهوم دیگر و آنگاه که بشیر سماور میگوئیم شیر است یك‌معنا و مفهوم سوم و بعبارت دیگر در هریکی از این سه «حمل» که محمول یا یك لفظ ادا شده یك صورت ذهنی بخصوص را بر موضوع منطبق ساخته‌ایم و هیچگونه معنا و مفهوم مشترکی که بهرسه موضوع قابل انطباق باشد درنظر نگرفته‌ایم.

ولی گاه هست که محمول مشترك ما از جنبه معنا و مفهوم واحد است مثل آنکه میگوئیم زید انسان است؛ عمرو انسان است، حسن انسان است. در اینجـا مفهوم و مقصود ما از لفظ انسان دو همهٔ این قضایا یك چیز است یعنی در هر سه «حمل» که محمول با لفظ انسان ادا شده یك صورت کلی ذهنی را برموضوع منطبق ساخته‌ایم و یك معنا و مفهوم مشترکی را در هرسه مورد درنظر گرفته‌ایم. و البته ممکن است در اینقسم که معنا و مفهوم در هرسه‌مورد یکی است الفاظ متعدد باشد مثل آنکه الفاظ مترادفه را بکار ببریم وبگوئیم زید انسان است و عمرو بشر است و حسن حیوان ناطق است. دراینجا با اینکه الفاظ متعدد و مختلف است و در ناحیه لفظ اشتراکی نیست. در ناحیه معنا اشتراك هست.

بحسب اصطلاح، اشتراك در مورد مثال اول (مثال شیر) اشتراك لفظـی و اشتراك درمورد مثال دوم (مثال انسان) اشتراك معنوی خوانده میشود و البته اشتراك لفظی چون از صفات لفظ است و از رابطه لفظ با معناحکایت میکند درلغات مختلف، مختلف است ولی اشتراك معنوی چون خاصیت ذهنی معنا است ربطی بعالم وضع‌ـ الفاظ ندارد.

حالا باید به‌بینیم که مفهوم وجود یا هستی که بموضوعات متعدده حمل میشود و حکم میشود که زمین هست ـ انسان هست ـ آسمان هست ـ مشترك لفظی است یا مشترك معنوی؟

پاسخ این پرسش نیز چون مستقیماً مربوط بوجدانیات ذهنی خود ما است واضح است یعنی هرکس با توجه مختصر بمحتویات ذهنی خویش درك میکند کـه مفهوم واقعیت یا وجود یا هستی که به‌اشیائی مانند زمین و آسمان و درخت و انسان و ماده و قوه و غیره حمل میشود از قبیل مشترك معنوی است نه‌از قبیل مشترك لفظی یعنی ما هنگامیکه در ذهن خود هستی را بهر یك از این اشیاء حکم میکنیم و حکم بهستی آنهامینمائیم یك معنا و مقصود را در همه موارد حمل میکنیم نه‌بیشتر.

سوم‌ـ ما از هر چیز واقعیت‌دار که علی‌رغم سوفسطائی حکم میکنیم واقعیت‌دار است مثل انسان و درخت و زمین و غیره دو مفهوم در ذهن خود داریم یکی همان مفهوم انسان (در مورد انسان) و درخت (در مورد درخت) که ملاك تمیز و شناسائی ما همان مفهوم است و روی همان مفهوم او را غیر از سایر اشیاء میدانیم و دیگر مفهوم هستی که مشترك‌فیه همه این امور است حالا باید بدانیم‌که ازاین دومفهوم که نسبت بهرچیزی داریم کدامیك اصیل است و کدامیك اعتباری؟ پاسخ این پرسش را که مسئله سومی را طرح میکند در پاورقی بعد به‌پیروی از متن خواهیم داد.

متباین میگیریم یکی مفهومی‌که اشیاء واقعیت‌دار با آن از همدیگر متمایزند و سوفسطی نیز بنام اندیشه آنرا میپذیرد مانند مفهوم انسان.... درخت و.... و دیگری مفهوم هستی (واقعیت). پس هر چیز واقعیت‌دار بما دومفهوم اعطا میکند مانند انسان خارجی‌که دومفهوم انسان و واقعیت را میدهد.

اصالت وجود و واقعیت

اکنون باید دید با درنظر گرفتن اینکه هرچیز در خارج یك واحد واقعیت‌دار بیش نیست و ما دومفهوم مختلف ــ ماهیت و هستی ــ از وی میگیریم. اصالت از آن کدام یك از این دوجهت است[۴] یعنی آیا مفهوم انسان از واقعیت (که مبغوض ایده‌آلیست

۴ــ این همان سؤال سومی است که در پاورقی پیش گفتیم که پس از پیمودن مرحله‌دوم و اذعان باینکه مثلا انسان‌هست ــ درخت هست ــ سفیدی‌هست... یعنی پس از تولید و تکثیر اصل کلی «واقعیتی هست» و یافتن امور واقعیت‌دار متعددی؛ برای ذهن پیش میآید.

ما بعداز قبول اصل کلی «واقعیتی هست» که حد فاصل رئالیسم و ایده‌آلیسم و قدم اول جدا شدن از عالم خیال‌بینی و دخول در عالم واقع‌بینی بود بتولید وتکثیر این اصل پرداختیم و امور واقعیت‌دار گوناگونی یافتیم و دیدیم که‌اموری چند از قبیل انسان و درخت و جسم و خط و سطح و حجم و سفیدی و گرمی و غیره هست و در ذهن خویش اذعان وتصدیق قطعی بواقعیت داشتن این امور را یافتیم سپس به بررسی حال ذهن‌خود پرداختیم و دیدیم‌که اولا ذهن از هر یك از این امور واقعیت‌دار صورتی پیش خود دارد مغایر با صورتی که وجود هستی پیش خود را رد (زیادت وجود بر ماهیت) و ثانیاً مفهوم وجود یا هستی یك مفهوم عام و مشترکی است که بمعنای واحد و مفهوم واحد برهمه این امور واقعیت‌دار منطبق میشود (اشتراك معنوی وجود). پس از این بررسی مختصر ذهنی نتیجه سومی نیز گرفتیم و آن اینکه پس ما از هرچیز واقعیت‌دار که اذعان و تصدیق بواقعیت داشتنش داریم دو مفهوم در ذهن خویش داریم یکی همان مفهوم عام و مشترك یعنی «وجود» که بهمه این امور واقعیت‌دار منطبق است و مشترك‌فیه همه آنها است ویکی‌هم یك مفهوم اختصاصی در مورد هریك علیحده که فقط بمورد معین اختصاص دارد. مثل مفهوم انسان و مفهوم آتش و مفهوم سنگ که هریك بمورد معین قابل انطباق است که اصطلاحاً ماهیت نامیده میشود.

در اینجا دو سؤال پیش میآید: یکی اینکه منشأ پیدایش هر یك از آن مفاهیم اختصاصی و همچنین منشأ پیدایش آن مفهوم عام و مشترك در اذهان چیست؟ و چگونه و از چه راه این مفاهیم و تصورات در ذهن نقش می‌بندد؟ این سؤال بیشتر جنبه علم‌النفسی دارد و در مقاله ۵ مشروحاً به‌آن پاسخ داده شده است و دیگر اینکه پس از اینکه دانستیم از هر امر واقعیت‌داریکه اذعان بواقعیت داشتنش داریم در ذهن خود دو مفهوم و دو تصور داریم (ماهیت ــ وجود) کدامیك اصیل و کدامیك ←

میباشد) حکایت میکند یا مفهوم هستی.

روشن است که هرچیزی یعنی هرواحد واقعیت‌دار خارجی در سایه واقعیت، واقعیت‌دار میشود واگر فرض کنیم کـه واقعیت هستی از آن مرتفع شده نیست و نابود گردیده یك پنداری پوچ

← اعتباری است؟ آیا هردو اصیل است یا هر دو اعتباری است یا آنکه وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا بعکس، ماهیت اصیل است و وجود اعتباری این مسئله است که در عین اینکه جنبه ذهنی دارد صددرصد فلسفی است و جنبه عینی دارد و شناخت واقعیت موقوف باآنست بلکه اساسی‌ترین مسئله شناخت واقعیت همین مسئله است.

مقدمتاً بیان چند مطلب لازم است:

۱ــ اصالتی که در اینجا مورد نظر است بمعنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که بمعنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است. معمولا در اصطلاحات فلسفی جدید اصالت بمعنای تقدم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال میشود مثلا میگویند آیا اصالت با ماده است یا با روح؟ بدیهی است که مقصود نه اینست که کدامیك عینیت خارجی دارد و کدامیك اعتبار ذهـن است بلکه مقصود اینست که آیا ماده بمنزله اساس است و روح خاصیت و نتیجهٔ ترکیبات آن است یا آنکه روح بمنزله اساس است و ماده نتیجه اوست؟

در مبحث اصالت وجود یا ماهیت، مقصود این نیست‌که آیا وجود اساس است و ماهیت خاصیت و یا ماهیت اساس است و وجود خاصیت؟ بلکه مقصود اینست‌که ما نسبت بهر امر واقعیت‌دار که حکم بواقعیت داشتنش میکنیم دو تصور و دو مفهوم داریم از این دو مفهوم کدامیك جنبه عینی و خارجی دارد و کدامیك جنبه ذهنی و اعتباری؟

هریك از وجود یا ماهیت را که ما اعتباری بدانیم بهیچوجه برای او جنبه عینی قائل نیستیم نه بعنوان اصل و اساس بودن و نه بعنوان فرع و نتیجه بودن بهرحال نباید بحث از اصالت و عدم اصالت اینجا را از نوع بحث اصالت و عدم اصالت در فلسفه جدیدگرفت. هرچند در آن فلسفه‌گاهی اصطلاحات‌بیکدیگر مخلوط میشود و ممکن است در یك مورد معین از عدم اصالت اعتباریت را قصد کنند.

۲ــ لازم است توضیح داده شود که ماهیت که در مقابل وجود قرار میگیرد و بحث از اصالت و عدم اصالتش در میان است یعنی چه؟

خواننده محترم توجه دارد که ما این بحث را بعداز توجه باینکـه بواقعیت اموری چند تصدیق قطعی داریم بمیان آوردیم یعنی واقعیت داشتن اموری چند را مقدمه ورود در اینمطلب قرار دادیم. و البته اینکه (اجمالا) اشیاء واقعیت‌داری در جهان هستی هست یك فرضیه احتمالی نیست بلکه یك امر قطعی و بدیهی و مورد اذعان و تصدیق تمام اذهان بشریست.

حالا فرض کنید که ما بواقعیت این سه چیز: خط و عدد و انسان ــ تصدیق قطعی پیدا کرده‌ایم و هرسه را امری واقعیت‌دار میدانیم و حکم میکنیم خط موجود است ــ عدد موجود است ــ انسان موجود است ــ این سه چیز در مـوجـود بودن و واقعیت داشتن مانند یکدیگرند و اختلافی ندارند ولی درعین‌حال میدانیم‌که سه‌چیز واقعیت‌دار هستند. ←

بیش نخواهد بود. نتیجه گرفته میشود که:

اصل اصیل درهرچیز وجود وهستی‌اوست ومهیت‌آن پنداری است. یعنی واقعیت هستی بخودی خود (بالذات وبنفسه) واقعیت‌ـ دار یعنی عین واقعیت است وهمه مهیات با آن واقعیت‌دار وبی‌آن

← برای ذهن ما چنین نمودار میشود که در هریك از اینموارد وجود بیك چیز تعلق گرفته و در هر موردی یك چیز است که متلبس بلباس وجود شده و بعبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار میشود که در هریك از این موارد وجود، یك چیز معین را از کتم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده؛ در یك جا وجود بچیزی تعلق گرفته که آنرا کمیت متصل میخوانیم و در یك جا بچیز دیگری که آن را کمیت منفصل و یك‌جا بچیز دیگری که آنرا جوهر عاقل میخوانیم.

آنچه در ذهن بصورت معروض و متلبس جلوه میکند و مثل اینست که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کتم عدم و ظلمت نیستی خارج شده ماهیت است. مثلا در مثال بالا که حکم میکنیم خط یا عدد یا انسان موجود است خط و عدد و انسان ماهیتهای مختلفی هستند که واقعیت‌دار شده‌اند.

ماهیات منشأ کثرت و تعددند و وجود منشأ وحدت یعنی اینکه این سه امر واقعیت‌دار سه امر هستند نه یکی. از این جهت است که یکی خط است و دیگری عدد و سومی انسان والا از جنبه موجودیت و واقعیت داشتن همه مانند یکدیگرند.

البته ممکن است کسی در اینکه ما آنچه از اشیاء درك میکنیم عین ماهیت اشیاء است تردید روا دارد و صورت ذهنی خط یا عدد یا انسان را عین ماهیت متلبس بوجود خارجی نداند یعنی در مسئله «وجود ذهنی» یا «ارزش معلومات» راه تردید یا انکار پیش‌گیرد ولی بهرحال با قبول اینکه این سه چیز، سه‌امر واقعیت‌دار هستند جای تردید باقی نیست که هریك از این سه، یك شیء بخصوص است که وجود باو تعلق‌گرفته و آن چیز که مورد تعلق وجود است همان ماهیت آن شیء است خواه آنکه ما بکنه وی رسیده باشیم یا نرسیده باشیم.

۳ـ در برخی موارد که محمولی را برموضوعی حمل میکنیم همانطوریکه هریك از موضوع و محمول در ذهن تصوری مخصوص بخود دارند، در خارج واقع نیز هریك واقعیتی مخصوص بخود دارند.

مثلا هنگامیکه حکم میکنیم این کاغذ سفید است یا این اطاق مربع است یا این قند شیرین است ـ در اینجا همانطوریکه هریك از کاغذ و سفیدی یا اطاق و شکل مربع یا قند و شیرینی تصوری مخصوص بخود در ذهن دارد، در خارج و واقع نیز یك واقعیتی علیحده و «مابحذاء» علیحده دارد ـ واقعیت کاغذ و واقعیت سفیدی ـ واقعیت اطاق و واقعیت شکل مربع ـ واقعیت قند و واقعیت شیرینی.

هرچند در این موارد واقعیت یکی وابسته بواقعیت دیگری است مثل آنکه واقعیت سفیدی وابسته بواقعیت کاغذ است و... ولی درعین‌حال هریك واقعیت و مصداق واقعی و بالاخره «مابحذاء» مخصوص بخود دارند.

ولی در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل میکنیم اینطور نیست یعنی موضوع و محمول هریك واقعیت علیحده ندارند و در خارج بین موضوع و محمول میچگونه اثنینیت و کثرتی حکمفرما نیست بلکه وحدت حکمفرماست وکثرت صرفاً مستند بذهن است و بعبارت دیگر ذهن با یك نوع قدرت تجزیه و قوه تحلیلی ←

(بخودی‌خود) پنداری واعتباری میباشند. بلکه این ماهیات تنها جلوه‌ها و نمودهائی هستند که واقعیتهای خارجی آنها رادرذهن و ادراك ما بوجود میآورند وگرنه در خارج از ادراك نمیتوانند از وجود جدا شده و بوجهی مستقل شوند.

← که دارد یك واحد خارجی را در قرع و انبیق مخصوص خود منحل میکند بـامـور متعدده و از یك واقعیت خارجی که در خارج هیچگونه کثرتی ندارد معانی ومفاهیم متعدده می‌سازد.

قدرت تجزیه و قوه تحلیل ذهن قابل انکار نیست هزارها شواهد واضح دارد. شما یك نظری به «تعریفات» بیندازید و ببینید که چگونه ذهن برای یك شیء بسیط خارجی در ظرف خویش معانی و مفاهیم متعدده میسازد وجنبه‌های مشترك وجنبه‌های اختصاصی برای آن میسازد بطوریکه همه آن معانی و مفاهیم متکثره برآن شیء بسیط خارجی منطبق است مثل آنکه در مقام تعریف خط، ذهن حکم میکند که «کمیتی است متصل که دارای بعد واحد است».

در اینجا ذهن خط را در قرع و انبیق خود منحل کرده است بکمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن و مفاهیم سه‌گانه کمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن را بر خط منطبق میکند. بدیهی است که وجود خارجی خط، مرکب از سه جـزء نیست یعنی قسمتی از وجودش کمیت و قسمتی اتصال و قسمتی بعد واحد نیست بلکه مرسه مفهوم در خارج دارای یك واقعیتند و بوجود واحد موجودند و این ذهن است که از برای یك واقعیت وحدانی چندین مفهوم مختلف انتزاع میکند و همه را برآن منطبق میسازد.

بهرحال قدرت ذهن برای اینکه از یك واقعیت واحد مفاهیم و معانی متعدده بسازد قابل انکار نیست.

یکی از مواردیکه محمولی را بر موضوعی حمل میکنیم و آن موضوع و محمول هریك واقعیت علیحده ندارند مبحث ماهیت و وجود است یعنی مواردی است که ماهیتی از قبیل خط یا عدد یا انسان یا چیز دیگر را موضوع و وجود را محمول قرار میدهیم و قضایائی درست میکنیم و حکم میکنیم که (مثلا) خط موجود است یا عدد موجود است یا انسان موجود است...

در اینگونه موارد موضوع و محمول (مفهوم انسان و مفهوم وجود مثلا) در ظرف ذهن بطور مسلم کثرت دارند و بین‌آنها مغایرت حکمفرما است و باصطلاح: «وجود زائد بر ماهیت است» بلکه چنانکه گفتیم در نمایش اولی برای ذهن، وجود چیزی است که تعلق بماهیت گرفته و خارج کننده او از کتم عدم و ظاهرکننده وی از زیر پردهٔ ابهام و ظلمت نیستی است و یا بمنزله لباسی است که ماهیت متلبس بوی شده باشد ولی بطور قطع و مسلم در خارج، وجود و ماهیت دو چیز نیستند که یکی ظاهر کننده و دیگری ظاهر شده، یکی متعلق و دیگر متعلق‌به، یکی لباس و دیگری متلبس بوده باشد این ذهن است که از یك عینیت خارجی دو مفهوم ساخته است و از این دو مفهوم یکی را عارض و دیگری را معروض و یکی را متعلق و دیگری را متعلق‌به اعتبار میکند. در خارج انواع ترکیبات ممکن است ولی ترکیب خارجی از ماهیت و وجود معنی ندارد و بطور قطع و یقین این کثرت یعنی ترکیب شیء از ماهیت و وجود معلول قوه تحلیل و قدرت تجزیه ذهن است و در خارج، وجود ←

نکاتی چند یا نتائجی چند

۱ــ ما بحقیقت هستی نمیتوانیم پی ببریم. زیرا چنانکه در مقاله پنج بیان کردیم شناختن هرچیزی یا بواسطه ماهیت آن میباشد و یا بواسطه خواص آن، ودرحقیقت هستی هیچکدام از این دوچیز،

← و ماهیت و فی‌المثل انسان و وجود انسان یا خط و وجود خط یا زمین و وجود زمین دو امر واقعیت‌دار نیستند و باصطلاح دو «مابحذاء»خارجی ندارند اساساچگونه ممکن است یك واحد واقعیت‌دار (هرچیز که میخواهید فرض کنید ــ واحد انسان یا واحد خط یا واحد ذره) خودش و واقعیت و وجودش هر کدام واقعیت علیحده داشته و مجموعاً دو واحد واقعیت‌دار بوده باشند؟!

اینکه هرچیزی با وجود و واقعیت خودش یك واحد را تشکیل میدهند و اختلاف و تعدد ماهیت و وجود بحسب ظرف ذهن و معلول قوه تحلیل ذهن است‌احتیاج باقامه برهان ندارد و اگر کسی بتواند مطلب را تصور کند بی‌درنگ تصدیق‌خواهد کرد.

ولی در عین حال ما برای کسانیکه مایل هستند، برهان نیز اقامه میکنیم باین ترتیب: اگر هرچیزی با وجود و واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشند لازم میآید که‌هر امر واقعیت‌داری از امور واقعیت‌دار غیر متناهی تشکیل شده باشد بعلاوه لازم میآید که اساساً آنشیء موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد زیرا اگر هریك از ماهیت و وجود یك امر واقعیت‌دار بوده باشد پس وجود واقعیت دارد و ماهیت واقعیتی و هریك از این دو بخودی‌خود یك واحد واقعیت‌دار است آنگاه نقل کلام میکنیم بهریك از این دو واحد واقعیت‌دار (ماهیت و وجود) و چون هریك از این دو واحد واقعیت‌دار، یك امر واقعیت‌دار است و هر امر واقعیت‌داری بحسب فرض با واقعیت خود دو امر واقعیت‌دار است یعنی بین خودش دوگانگی حکمفرما است و مجموعاً یك واحد را تشکیل نمیدهند پس هریك از ماهیت و وجود نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است برای مرتبه دوم نقل کلام میکنیم بدو امر واقعیت‌داری که واقعیت ماهیت را تشکیل میدهند و بدو امر واقعیت‌داری که واقعیت وجود را تشکیل داده‌اند و چون هریك از این چهار، یك امر واقعیت‌داری است و هر امر واقعیت‌داری بحسب فرض از مجموع دو امر واقعیت‌دار که بین آنها دوگانگی خارجی حکمفرما است تشکیل شده پس هریك از آنها نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است و همچنین برای مرتبه سوم و چهارم... و تا بی‌نهایت که پیش برویم‌بامورواقعیت‌داری میرسیم که مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هریك از آن دو امر واقعیت‌دار نیز از دو امر واقعیت‌دار دیگر و همینطور... و البته این امر عقلا محال و ممتنع‌است زیرا **اولا** یك واحد واقعیت‌دار مثل واحد انسان واحد انسان است نه‌مجموعه‌ای غیرمتناهی از انسانها و واحد خط یك واحد خط است نه‌مجموعه‌ای غیر متناهی از واحد خطها (قابلیت انقسام خط باجزاء غیر متناهی با اینمطلب اشتباه نشود) و واحد آتم یك واحد آتم است نه‌غیر متناهی آتمها و اساساً چگونه ممکن است که یك واحد از یك شیء در عین یك واحد بودن، بالفعل واحدهای غیرمتناهی باشد و **ثانیا** غیر متناهی مفروض ما از نوع کثیری است که بالاخره بوحداتی منتهی نمیشود زیرا چنانکه دیدیم تا بینهایت، شیء مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هیچگاه بیك امر واقعیت‌داری که مجموعه‌ای از دو امر واقعیت‌دار نبوده باشد منتهی نمیشود و ←

حقیقتاً تحقق ندارد.

اما مهیت: برای اینکه‌مهیت چیزی است که با یافتن واقعیت، واقعیت‌دار و موجود و با نیافتن واقعیت، معدوم میشود و فرض یافتن و نیافتن واقعیت از برای خود واقعیت هستی تصور ندارد.

← کثیریکه بواحد منتهی نشود وجودش محال است زیرا کثیر از مجموع واحدهاتولید میشود و اگر واحد نباشد کثیری هم نخواهد بود پس لازمه اینکه شیء با واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشند اینست که آنشیء اساساً موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد.

۴ــ درمقدمه بالا گفتیم که شیء با واقعیت خودش و بعبارت دیگر ماهیت و وجود نمیتوانند دو عینیت داشته و دو امرواقعیت‌دار بوده باشند.حالا میگوئیم که همینطور هم ممکن نیست که مهیت و واقعیت خودش هیچکدام عینیت و خارجیت نداشته باشند زیرا فرض اینست امور واقعیت‌داری در ماوراء ذهن و اندیشه ما هست؛ و ما اذهان داریم که مثلا انسان یا خط یا عدد یا آتم در خارج از ظرف ذهن ما واقعیت دارند حالا اگر بنا شود که یك واحد واقعی مثلا انسان و واقعیت انسان یا خط و واقعیت خط هر دو امری غیرعینی بوده و صرفاً اندیشه ذهنی باشند پس معنای اینکه انسان واقعیت‌دارد این میشود که صرفاًمن اینطور اندیشه میکنم اما در ماوراء ذهن من چیزی نیست و این، خلاف اصل قطعی و بدیهی است که ما داریم و عیناً تسلیم بمدعای سوفسطائیان است.

پس از بیان این مقدمات میگوئیم که از مقدمه اول دانستیم که بحث اصالت وجود یا ماهیت در عین اینکه بحث از تعیین و تحقیق خارج و واقع است بحث و کاوش از ذهن نیز هست و این بحث دارای دو جنبه است از یك جنبه ذهنی و از جنبه دیگر خارجی است و هر دو جنبه توأم با یکدیگر است و از مقدمه دوم دانستیم که ماهیت چیست و نسبت وی با وجود بحسب اعتبار ذهن چیست و از مقدمه سوم دانستیم که ماهیت و وجود مجموعاً یك واحد را در خارج تشکیل میدهند و دو امر واقعیت‌دار نیستند پس ممکن نیست که هردو اصالت و عینیت داشته باشند یعنی هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت و از مقدمه چهارم دانستیم که ممکن نیست که ماهیت و وجود هر دو غیرواقعی باشند و هر دو اندیشه محض و ساختگی ذهن باشند یعنی هردو اعتباری باشند.

پس از اینمقدمات نوبت طرح اینمسئله میرسد که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا ماهیت اصیل است و وجوه اعتباری؟

برای اثبات اصالت وجود براهین زیادی اقامه شده و برخی ازآن براهین متکی باصول موضوعه‌ایست کـه آن اصول موضوعه را علـم یا فلسفه باید ثابت کند و قهراً تا وقتی که آن اصول موضوعه بمرحله اثبات نرسد برهان متکی بآنها نیزجنبه قطعیت پیدا نمیکند، و برخی دیگر اینطور نیست. ما در اینجا نمیتوانیم همه‌براهینی که برای اثبات اصالت وجود اقامه شده بیان و نقادی کنیم بلکه فقط به‌بیان یك برهان که جنبه فلسفی خالص دارد و از همه ساده‌تر و در عین‌حال محکم‌تر و قوی‌تر است اکتفا میکنیم و آن برهانی است که از نظر کردن در خود وجود و ماهیت بدون استعانت از مقدمات خارجی حاصل میشود صدرالمتالهین که تثبیت‌کننده پایهٔ مسئله اصالت وجود است غالباً در کتب خود بآن برهان استناد میکند و آن اینست که حالا ←

چنانکه مثلا انسانیت انسان که ماهیت انسان میباشد بطوری است که اگر موجود شود چیزی در خارج پیدا خواهد شدکه از اسب و درخت و چیزهای دیگر متمیز میباشد واگر موجود نشود هیچ و پنداری است ولی برای واقعیت انسان نمیشود واقعیت دیگری

← که امر دائر است بین اینکه یا وجود امر واقعی است و ماهیت از قوه انتزاع ذهن پیدا شده یا ماهیت امر واقعی است و وجود از قوه انتزاع ذهن پیدا شده ما نسبت هریك از وجود و ماهیت را با واقعی بودن و خارجی بودن میسنجیم می‌بینیم که ماهیت (مثلا انسان یا خط و غیره) در ذات خود بطوری است که هم صلاحیت موجود بودن و هم صلاحیت موجود نبودن را دارد و نظر نسبتش با واقعیت ولا واقعیت‌یعنی با وجود و عدم علی‌السویه است ماهیت بواسطه توأم شدن با وجود و واقعیت است که ذهن او را صالح برای حکم بواقعیت دار شدن میداند و اما وجود و واقعیت عین واقعی بودن و موجود بودن و خارجی بودن است و فرض واقعیت غیر واقعی و وجود غیر موجود فرض امر محال است پس وجود است که عین واقعی بودن و عینیت است و تشکیل دهنده خارج وعالم عین است اما ماهیت یك قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی آنقالب را تهیه میکند و او را بواقعیت خارجی منتسب میکند و اینست معنای جمله متن: **هر چیزی یعنی هر واحد واقعیتدار خارجی در سایهٔ واقعیت واقعیتدار میشود و اگر فرض کنیم که واقعیت هستی از وی مرتفع شده، نیستونابود گردیده یك پنداری پوچ بیش نخواهد بود.**

اصالت وجود در فلسفه نتائج زیادی دارد و کمتر مسئله‌ایست که سرنوشتش با اصالت وجود بستگی نداشته باشد و مخصوصاً در باب حرکت، نتائج زیادی از اینمسئله گرفته میشود و ما در اینجا از شمارش نتائج اینمسئله معذوریم و هریك را بجای خود موکول میکنیم در خاتمه نکته ذیل را یادآوری میکنیم.

چنانکه خواننده محترم ملاحظه‌کرد ما بحث اصالت وجود را بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» و پس از اذعان و تصدیق بواقعیت داشتن اموری چند و پس از توجه بزیادت وجود برماهیت و پس از قبول اشتراك معنوی وجود بیان‌آوردیم و از لحاظ ترتیب فنی اینمسئله را متأخرتر از چند مسئله قرار دادیم ولی لازم است توضیح دهیم که لزومی ندارد ما این ترتیب را رعایت کنیم و ممکن است راه را نزدیك‌تر کرده پس از قبول اصل کلی واقعیتی هست که سرحد سفسطه و فلسفه است وارد این مبحث بشویم و آنرا اولین مسئله فلسفی خود قرار دهیم و باین‌ترتیب مطلب را ادا کنیم که روی آن اصل کلی پس امر واقعیت‌داری هست و موجودی داریم و آن موجود واقعی یا خود وجود است یا چیزی که دارای وجود است یعنی یا اینست که آن واقع ماوراء ذهن طوری نیست که برای ذهن صالح باشد که حکم کند فلان ماهیت از کتم عدم خارج شده یا فلان ماهیت دیگر و یا اینست که واقع ماوراء ذهن طوری است که قابل حکم ذهن باینکه فلان شیء از کتم عدم خارج شده هست.

بفرض اول اساسا ماهیت بهیچوجه پایش در کار نیست و بفرض دوم ماهیت، معروض وجود و متعلق به‌وجود است و روی اینفرض برهان فوق را بطریقیکه‌گفته شد اجرا میکنیم و اگر اینراه را پیش بگیریم زودتر بمقصد میرسیم و کمتر احتیاج برفع شبهات داریم. از اینجا واضح میشود که کسانیکه (مانند حکیم سبزواری)قاعده ←

فرض نمود.

و اما خواص: برای اینکه خاصیت و اثر یك پدیده‌ایست که طفیلی پدیده دیگر بوده در هستی خود تکیه بسوی میدهد چنانکه جاذبه اثر جسم و تیزی، اثر زاویه میباشد. پس اثر و خاصه پیوسته از موضوع خود کنار و بآن نیازمند و پیوسته میباشد و این سخن در مورد واقعیت هستی صادق نیست زیرا چیزیکه از هستی کنار بیفتد پوچ و باطل خواهد بود و اگر کنار نیفتد اثر و خاصه نخواهد بود پس واقعیت هستی خاصهٔ خارج ندارد و اگر چنانچه ببرخی از خصوصیات واقعیت «اوصاف و خواص» اطلاق کنیم یکنوعی عنایت مجازی بکار برده‌ایم پس از این روی باید گفت ما بهیچ وسیله‌ای واقعیت هستی را نمیتوانیم بشناسیم.

و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود بخود معلوم و یا شناختن وی[۵] محال بوده باشد و چون ما

← زوج ترکیبی بودن ممکن را که مشعر بتقسیم موجود بواجب و ممکن و بساطت واجب و ترکیب ممکن است مقدمه این مسئله قرار داده‌اند راه دوری پیش‌گرفته و از نظم و ترتیب منطقی خارج شده‌اند زیرا انقسام موجود بواجب و ممکن بسی متأخرتر از مسئله اصالت وجود است.

۵ــ در اینجا بحث اینست که آیا وجود را میتوان تعریف کرد یا نه؟ و بر فرض دوم آیا عدم امکان تعریف از آنجهت است که وجود، بدیهی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است و یا از آنجهت است که تعلق علم بوی محال و ممتنع است. پاسخ قسمت اول مشروحاً در متن داده شده وچندان احتیاجی بتوضیح ندارد و بعلاوه در آینده نزدیك در همین مقاله مطالبی خواهد آمد که مطلب را بیشتر توضیح دهد و راجع بقسمت دوم اضافه میکنیم که مفهوم وجود، مفهومی است بسیط و هر مفهوم بسیطی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است. اما بسیط بودنش امری واضح و روشن است و میتوان برهان نیز بربسیط بودنش از راه اعم بودنش اقامه کرد زیرا وجود از مفاهیم عامه است و بوجهی شامل مفهوم عدم نیز هست و مفهومی اعم از مفهوم وجود قابل فرض نیست و بهمین دلیل مرکب نیست زیرا همانطوریکه در منطق مبرهن است هر مفهوم مرکبی خواه‌ناخواه باید مرکب شود از دو جزء که یکی اعم از خود آن مفهوم و یکی مساوی بوده باشد، و فرض این است که اعم از مفهوم‌وجود امکان ندارد و اما اینکه هر مفهوم بسیط، بدیهی است بجهت آنکه مفهوم غیربدیهی آن مفهومی است که عارض ذهن شده باشد ولکن اجمال و ابهام داشته باشد و بایست بوسیله تجزیه و تحلیل ذهن اجزاء تشکیل دهنده وی را روشن کرد و باینوسیله ابهام و اجمال آن را رفع کرد و آن را بصورت معلوم بالتفصیل در آورد و این، در مفاهیم مرکبه که اجزاء تشکیل دهنده‌ای دارد و آن اجزاء بر ذهن مجهولست معنی دارد اما مفهوم بسیط هرچه هست همانست که‌عارض ذهن شده و هیچگونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و با لذات از غیر خود ←

بواقعیت پی برده‌ایم باید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمیشود ــ یعنی فرض واقعیت مجهوله عیناً فرض واقعیت بی‌واقعیت است.

۲ــ چنانکه دانسته شد هرچیزی که دارای واقعیت هستی‌است از واقعیت هستی نمیتواند کنار بیفتد و از این روی اختلافات واقعی که در خارج است بخود واقعیت برمیگردد و از سوی دیگر، ما واقعیت را برای همه اشیاء واقعیت‌دار بیك معنی اثبات مینمائیم. پس واقعیت هستی در عین اینکه[۶] گوناگون و مختلف

← متمیز است در مقدمه مقاله ۸ مفصلتر در اینباره بحث خواهد شد. علیهذا مفاهیم بسیط یا اصلا عارض ذهن نمیشوند و ذهن نسبت بآنها بکلی بی‌خبر است و یا آنکه عارض ذهن میشوند در حالیکه هیچگونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر متمیزند و معنای بداهت نیز غیر این نیست. این برهان در سایر مفاهیم عامه که مورد استفاده فلسفه واقع میشود نیز جاری میشود دراینجاتوضیح چندنکته لازم‌است:

۱ــ معنی بدیهی و معلوم بالذات بودن همین است که گفتیم یعنی عدم ابهام و اجمال و متمیز بودن بخودی خود از غیر بدون احتیاج بتفسیر و شرح و گاهی بجای کلمه بدیهی، کلمه فطری استعمال میشود و همین معنی مقصود است و البته مانند بسیاری از اشخاص نباید اشتباه کرد و پنداشت که مفاهیم بدیهی مفاهیمی است که ذاتی نفس است و نفس از ابتداء تکون خود آن مفاهیم را همراه دارد. ما در مقاله ۵ ثابت کردیم‌که معلوم فطری باین معنی غلط و اشتباهی است که احیانا بعضی از حکما نیز دچار آن‌شده‌اند. در متن مقاله ۵ کیفیت پیدایش مفهوم وجود که ایده بدیهیات است بیان‌شد و معلوم شد که پیدایش این مفهوم برای ذهن از بسی مفاهیم دیگر متأخرتر است.

۲ــ این بحث چنانکه دیدیم جنبه منطقی دارد زیرا بحث در امکان تعریف و عدم امکان تعریف و از استغناء تعریف و عدم استغناء تعریف وجود است.

البته مقصود این نیست که بحث از این مسئله وظیفه منطق معمولی است. اساسا بحثهای مربوط به‌تعریفات در هر علمی مربوط بخود آن علم نیست و درعین اینکه جنبه منطقی دارد وظیفه منطق باصطلاح معمولی نیز نیست و چون این بحث از جنبه‌ای از جنبه‌های منطقی وجود است قهراً جنبه ذهنی دارد پس این مسئله از مسائل وجود نیز جنبه ذهنی دارد.

۳ــ بحث فوق مربوط بعلم حصولی است که در همه موارد دیگر نیز هرجا سخن از تعریف یا استغناء از تعریف بمیان میآید همین قسم از علم مقصود است (نه‌علم حضوری) و البته علم حصولی (چنانکه در مقاله ۵ معلوم شد) مربوط بعالم تصورات و مفاهیم است و لما معلوم شدن وجود بعلم حضوری که مربوط بکنه‌حقیقت وجود است مطلب دیگری است.

۶ــ این نظریه را که: «واقعیت هستی در عین‌اینکه گوناگون است یکی است» میتوان بنام نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نامید» و چنانکه واضح است مربوط به‌بیان وحدت و کثرت واقعیت است.

توجیه وحدت و کثرت واقعیت از مسائل درجه اول فلسفه است و سابقه ممتد ←

میباشد یکی است (حقیقت تشکیکی باصطلاح منطق).

واقعیت هستی بحسب تمثیل مانند نور میباشدکه بنظرسطحی از جهت قوت و ضعف گوناگون است.

نه مرتبه ضعیف آن نور آمیخته بظلمت است و نه مرتبه قوی

← و طولانی در تاریخ فلسفه دارد.

از نظر ما پس ازاصالت‌وجود، اینمسئله مهمترین مسائل فلسفه است و در غالب مسائل فلسفه و از آنجمله مسائل حرکت نتیجه‌های پر ارجی دارد که در جای خود بیان خواهیم کرد. روی اینجهت ناچاریم توضیح بیشتری در اطراف این‌مسئله بدهیم قبل از ورود بمطلب نکات ذیل را بیان میکنیم:

۱ــ هرچند تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی سابقه ممتد و طولانی در تاریخ فلسفه دارد ولی از اول باین صورتیکه امروز مورد مطالعه ما است نبوده بلکه تدریجاً باین صورت درآمده و اینجهت چنانکه خواهیم دید معلول پیشرفتهای دیگری است که در سایر مسائل رخ داده مخصوصاً نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیات شکل و قیافه این مسئله را بکلی تغییر داده است و بدیهی است که در این مقاله با توجه باصالت وجود نظریه بالا داده شده است.

۲ــ گاهی در ضمن مسائل فلسفی بمسائل دیگری برمیخوریم که آنها نیز کم‌وبیش مربوط به‌بیان یکنوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی موجودات جهان است مثل تحقیق در اینکه: آیا همه موجودات جهان از اصل واحد بیرون آمده‌اند؟ یا اینکه آیا بر همه موجودات نظام واحد حکومت میکند و همه تحت قانون واحد یا اراده واحدی اداره میشوند؟ یا اینکه آیا همه موجودات بسوی غایت واحد و هدف واحدی میشتابند؟ آن اصل واحد یا آن نظام واحد یا آن غایت واحد چیست؟

البته این مسائل نیز بنوبه خود یك سلسله بحثهای کلی و عمومی است و همه مربوط به‌بیان یکنوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی واقعیتهای عینی است و فلسفه باید بپاسخ‌آنها بپردازد ولی آنچه فعلا مطمح نظر ما است غیر از اینها است و از نظر فنی مهم‌تر و اساسی‌تر و مقدم برآنمسائل است و اول باید تکلیف این مسئله روشن شود تا بعداً بآنها نوبت برسد.

۳ــ سابقاً یادآوری شد و از ضمن مسائل گذشته نیز معلوم شد که مسائل وجود که در اینمقاله طرح شده بعضی صرفاً جنبه ذهنی دارد و بعضی صرفاً جنبه عینی و بعضی ذوجنبتین است. مسئلهٔ وحدت و کثرت واقعیت صددرصد جنبه عینی دارد و محتاج بتوضیح نیست که اینمسئله یك مسئله کلی و عمومی است و سراسر هستی که ماوراء آن نیستی و عدم است یعنی ماوراء ندارد موضوع بحث آن است.

***

در ابتداء اینمقاله گفتیم که یکی از دو اصل متعارف ما که مبدأ شروع سیر فلسفی ما نیز هست و سرحد فلسفه و سفسطه باید شمرده شود این اصل است: «واقعیتی هست و موجودی داریم و جهان هیچ در هیچ و موهوم محض نیست».

این اصل برای ما یك اصل غیر قابل تردیدی بود که بهیچوجه نمیتوانستیم در آن تردید کنیم. سپس گفتیم که یك امر غیر قابل تردید دیگری نیز داریم و آن اینکه ذهن بتکثیر این اصل می‌پردازد و مظاهر گوناگونی برایش پیدا میکند و امور متکثره و مختلفه‌ای (سمیات) از قبیل انسان و درخت و خورشید و سنگ و عدد و ←

آن نور و چیزی دیگر.

بلکه مرتبه بالائی نور است و پس و مرتبه پائینی نیز نور است و پس و هر دو نورند با اینکه مختلف هستند همچنین حقیقت هستی را اگر بجلوه‌های گوناگون خودش نسبت دهیم هم بسیار

← مقدار و هزارها چیز دیگر را تحت‌عنوان «موجود» در میآورد و قهراً اصل اولی «موجودی داریم» بصورت «موجوداتی داریم» در ذهن جلوه میکند.

حالا باید به‌بینیم این کثرتیکه بر ذهن جلوه میکند حقیقتی است یا موهوم؟ یعنی این کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی موجودات است یا آنکه ذهن بغلط کثرات می‌بیند و موجودات فرض میکند و این کثرت ذهنی بهیچوجه نماینده کثرتی درواقع و نفس‌الامر نیست.

با توجه بمسئله اصالت وجود که در پیش گذشت شکل و قیافه اینمسئله عوض میشود. در مسئله اصالت وجود گفتیم که ماهیات که ذهن آنها را اموری واقعیت‌دار و ذی‌وجود فرض میکند همه اموری ذهنی و انتزاعی هستند و تنها چیزیکه واقعیت دارد و ملاً خارجی را تشکیل داده است همانا خود وجود و واقعیت است. بنابراین پس هرجا که پای تحقیق از عینیت خارجی بمیان میآید ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرد و پای وجود را بمیان کشید. در اینجا نیز که سخن‌وحدت و کثرت عینیت خارجی درمیان است قهراً باید وجود را موضوع بحث وحدت و کثرت قرار داد.

اگرماهیات را ما اموری‌عینی و واقعی‌بدانیم و آنها را ملاک‌بحث در اینمسئله قرار دهیم جای گفتگو در کثرت واقعیت عینی نیست زیرا بالبداهه این ماهیات که در ذهن ما جلوه‌گر هستند متکثر و مختلف و متباین هستند و فرض اینست که عیناً همین امور متکثره و متباینه واقعیت عینی را تشکیل میدهند پس واقعیت عینی از امور متکثره متباینه‌ای تشکیل یافته است.

و اما اگر وجود را امری عینی و اصیل، و ماهیات را اعتبارات ذهن بدانیم جای این‌گفتگو هست زیرا وجود از لحاظ ذهن ما مفهوم واحدی بیش نیست و باید تحقیق کرد که آیا حقیقت وجود که ملاک عدم و تشکیل دهنده خارج است واحد است یا کثیر؟ اگر واحد است چگونه امر واحد من جمیع‌الجهات منشأ انتزاع ماهیات‌کثیره متباینه شده؟ یعنی چرا ذهن ما انواع کثیره و افراد مختلفه دریافت میکند؟ و اگر کثیر است در وجود چه نحو است و در اینصورت چرا وجود بیش از مفهوم واحد در ذهن ما ندارد؟

با توجه بشکلی که اینمسئله روی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بخود می‌گیرد و با توجه بنظریات عمده‌ایکه دراینجا ابرازشده میتوان‌اینمسئله را باینصورت طرح کرد: آیا وحدت محض برواقعیت (وجود) حکمفرما است یا کثرت محض یا هم وحدت و هم کثرت؟

درباب وحدت و کثرت وجود سه نظریه است:

۱ــ وحدت وجود.

۲ــ کثرت و تباین وجودات.

۳ــ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (تشکیک وجود).

←

است و هم یکی.
البته نباید تصور کرد که این کثرت کثرت عددی است زیرا عدد و شماره نیز یکی از جلوه‌های گوناگون هستی میباشد.
۳ــ ماهیات حقیقیه که ما آنها را جلوه‌های گوناگون واقعیت

← وحدت وجود
این نظریه با این شکل که با توجه باعتباریت ماهیات ابـراز شده منسوب بعرفا است.
عرفا در نظریات خود براهین واستدلالات عقلانی را که مورد اعتماد فلاسفه است راهنمای خود قرار نمیدهند وبگانه راهنمای قابل اطمینان را مکاشفه وشهود میدانند و صحت نظریه‌های خویش را از همانراه تضمین میکنند واز اینکـه آن نظریه‌ها با قواعد عقلانی وفق ندهد چندان ابائی ندارند زیرا معتقدند کـه مرحله کشف فوق مرحله عقل است و خطاهای عقل را در مرحله کشف میتوان تصحیح کرد همانطوریکه مرحله عقل فوق مرحله حس است و ما خطاهای پیهد و حصر حس را بامقل تصحیح می‌کنیم.
عرفا در نظریه وحدت وجود نیز بهمان اصول تکیه میکنند و ملتزم نیستند که با اصول عقلی یا حسی سازگار درآید. لکن گاهی برای الزام و الجام فلاسفه، با اصول و قواعد عقلانی فلسفی نظریه فلاسفه را نقض و نظریه خویش را تـأیید میکنند واحیانا با طرز استدلال محکمی وارد میدان مبارزه میشوند کـه فلاسفه را بزانو درمیاورند. مانحن‌فیه یکی‌از آنموارد است وروی همین جهت است‌که مانظریه عرفا را در اینجا آوردیم.
استدلال عرفا بروحدت وجود از راه مساوی‌بودن وجود باوجوب ذاتی ومساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت من‌جمیع‌الجهات است. در حقیقت استدلال عـرفا از دو مقدمه و یك نتیجه تشکیل شده باین ترتیب:
۱ــ وجود مساوی باوجوب ذاتی است.
۲ــ وجوب ذاتی مساوی با وحدت من‌جمیع‌الجهات.
نتیجه: پس وجود مساوی باوحدت من‌جمیع‌الجهات است.
بلاتردید هردومقدمه قابل تأمل و تعمق بسیاری است. راجع باینکه آیا وجود مساوی باوجوب ذاتی است (مقدمه اول) یانه؟ در آخر اینمقاله اشاره‌ای شده ودر مقاله هشتم که از «ضرورت وامکان» بحث میشود و مخصوصاً در مقدمه مفصلی که برای آنمقاله نوشته مشروحاً بحث خواهد شد. و راجع باینکه‌آیا وجوب ذاتی مساوی با وحدت است (مقدمه دوم) یانه؟ یعنی اینکه لازمه وجوب ذاتی وحدانیت است در مقاله ۱۴ آنجا که در «توحید واجب‌الوجود» بحث میکنیم تحقیق خواهد شد.
و عمده چیزیکه استدلال عرفا را ضعیف میکند همانا مطالبی است که درمقاله هشتم راجع بمساوی‌بودن‌وجودباوجوب‌ذاتی‌خواهد آمد. والبته درضمن بیان نظریه‌های دوم و سوم راههای اشکالات خاصی که براستدلال عرفا وارد است توضیح داده خواهد شد.
یکی از جهاتیکه موجب شده شیخ اشراق باعتباریت وجود رأی بدهد همان است که زمینه مقدمه اول استدلال عرفا را تشکیل میدهد یعنی شیخ اشراق دیده‌اگر وجود را اصیل و عینی بداند ناچار است که وجود راامساوی با وجوب ذاتی بداند و ←

خارج در ذهن نامیدیم درعین اینکه نسبت بواقعیت خارج، اعتباری و پندارهای بی‌اثر هستند نسبت بیکدیگر مختلف هستند (چنانکه هردو مطلب دانسته شد) و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه میگیرد ولی اختلاف خارجی چون اصیل و عیـن واقعیت خـارج

← چون مساوی بودن وجوب با وجوب ذاتی برایش غیرقابل قبول بوده باعتباریت وجود نظر داده.

ولی حقیقت اینست که «اصالت وجود» مطلبی نیست که قابل انکار باشد و موضوع مساوی‌بودن وجود با وجوب ذاتی راه‌حل دیگری دارد که در مقدمهٔ مقاله‌هشتم مشروحاً خواهد آمد؟

تباین و کثرت وجودات

نظریه تباین و کثرت وجودات نظریه‌ایست که ابتداء برای هرکس تنها نظریه قابل قبول جلوه میکند. حکما میگویند مردم عوام بحسب نظر عامیانه خویش این نظریه را انتخاب میکنند.

این نظریه را معمـولا بحکماء مشاء واتباع **ارسطو** نسبت میدهنـد ولی از آنجائیکه اینمسئله باینصورت در نزد حکماء پیشین مطرح نبوده و بعد از پیدایش نظریه عرفا این نظریه باینصورت پیدا شده نمیتوان دسته‌ای را مدافع این نظریه معرفی کرد. در کلمات **ابن‌سینا** که رئیس‌المشائین لقب یافته‌جمله‌هائی‌یافت میشود که درست مخالف این نظریه است. اساساً اینمسئله این صورت را از ناحیه اصالت وجود یافته و مسئله اصالت وجودواعتباریت ماهیات چنانکه عنقریب توضیح خواهیم داد در نزد حکماء پیشین مطرح نبوده پس چگونه ممکن است آنانسته از حکما در اینمسئله نظریه‌ای را صریحاً انتخاب کرده باشند.

بهرحال مطابق این نظریه (ملا) خارجرا «وجودات» تشکیل داده است و بعدد انواع ماهیات بلکه بعدد افراد انواع ماهیات که برذهن نمودار میشود وجودات است و هروجود بالذات مباین است باوجود دیگری و هیچگونه جنسیت و سنخیت و وجـه اشتراکی بین وجودات نمیتواند بوده باشد و تنها وجهٔ اشتراکی که در کار هست اینست که از همه این امور متکثره مختلفه که هیچگونه تناسب و تجانس و سنخیتی بین آنها نیست ذهن ما مفهوم واحدی بنام مفهوم وجود انتزاع کرده است والا بین حقایق وجود بهیچوجه تشابهی در کار نیست.

این نظریه شامل دوجهت است:

۱ــ وجود امر واحد من‌جمیع‌الجهات نیست که هیچگونه کثرتـی در ذات او نباشد (بخلاف نظریه اول) بلکه کثیر و مختلف است یعنی «وجودات» است که خارج را تشکیل داده‌اند نه «وجود».

۲ــ این «وجودات» متکثره همه با یکدیگر متباین‌اند وهیچگونه وجه مشابهت و سنخیت و جنسیتی بین آنها در کار نیست (بخلاف نظریه سوم).

دلیل برقسمت اول اینکه هرچند ماهیات متکثـره‌ای کـه برذهن ما نمودار میشوند اموری اعتباری هستند ولی بطور قطع، کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی خارجی است زیرا ماهیت ذهنی نماینده وجود خارجی است و همانطوری که امکان ندارد واقعیت خارجی در کار نباشد و ذهن بگزاف تصوری از واقعیت خارجی پیش ←

میباشد دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود.

و از سوی دیگر همه ماهیات و احکام و آثار آنها از آن وجود و واقعیت هستی است زیرا ماهیت بواسطه وجود همان ماهیت شده و حکم و اثر بواسطه وجود، حکم واثر شده و گرنه هیچ و باطل

← خود اختراع کند (چنانکه در مقاله ۴ گذشت) همچنین امکان ندارد که واقعیت‌خارج، واحد محض باشد و ذهن بگزاف ماهیات کثیره از آن واحد حقیقی انتزاع نماید. و اگر وجود که تنها حقیقت عینی است واحد محض بود تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزاف و بلاجهت بود پس قبول نظریه وحدت وجود مستلزم تکذیب عقل و حس و انکار یکی از بدیهی‌ترین بدیهیات است.

دلیل برقسمت دوم عینا بساطت وجود است. توضیح مطلب اینکه اگر بین دوشیء یا بیشتر وجه مشترك و ملاك وحدتی باشد ناچار باید وجه امتیاز وملاك کثرتی نیز درکار باشد پس در حقیقت‌آنشیء مؤلف باشد از مجموع‌آن مابه‌الاشتراك و مابه‌الامتیاز و البته این مطلب در امور مرکبه صادق است نه در بسائط و چنانکه با برهان اثبات شده و مورد قبول جمیع حکماء نیز هست وجود بسیط است وامکان ندارد مرکب از مابه‌الاشتراك و مابه‌الامتیاز باشد و اینگونه ترکیبات از خواص مخصوص ماهیات است پس ممکن نیست بین وجودی و وجود دیگر وجه‌مشترك و مشابهتی در کار باشد پس حقایق وجودیه بسیطه هریك حقیقتی است جدا ومستقل و مباین با سایر وجودات و هیچ سنخیتی بین آنها در کار نیست. این بود استدلالی که برتباین و کثرت وجودات میتوان اقامه کرد.

این استدلال صحیح نیست و پاسخ آن در ضمن بیان نظریه سوم که یگانه نظریه‌ایست که خالی از اشکال و در عین حال بسیار دقیق است روشن خواهد شد.

وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی واصیل است حقیقت واحد است ولی دارای درجات و مراتب مختلفه است. ماهیات متکثره و مختلفی که برعقل وحس نمودار میشود گزاف و بلاجهت نیست، از مراتب ودرجات وجود انتزاع می‌شود.

وجود بهمان دلیلی که ضمن تقریر نظریه بالا گذشت واحد محض نیست «وجودات» در کار است یعنی نظریه عرفا قابل قبول نیست. این وجودات متباینات نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترك و ملاك وحدت دارند لکن داشتن وجه مشترك و ملاك وحدت هرچند مستلزم داشتن وجه‌امتیاز و ملاك‌کثرت است ولی مستلزم این نیست که وجه امتیاز مغایر وجه اشتراك باشد تا با بساطت وجود که امری مسلم و قطعی است منافات داشته باشد. در حقایق وجودیه مابه‌الاشتراك از سنخ مابه‌الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر بشدت وضعف و کمال ونقص است و اساسا شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت‌واحده صادق است و در غیر آن صادق نیست.

حقیقت اینست که ادعای طرفداران نظریه دوم مبنی براینکه مابه‌الامتیاز باید مغایر مابه‌الاشتراك باشد از قیاس وجود بماهیت ناشی‌شده وبعبارت دیگر از قیاس گرفتن واقعیت عینی بمفاهیم و معانی ذهنی ناشی شده وحال آنکه تجزیه و تحلیل و تکثیر معانی مفاهیم بصورت مابه‌الاشتراك‌ها و مابه‌الامتیازهای متغایر از خواص←

بوده است و ازین مقدمات باید نتیجه گرفت که:
اولاً" مهیات و احکام و آثار ذهنی مهیات در وجود و واقعیت هستی جاری نیست مانند اینکه مهیت خود بخود «بالذات» کلی بوده و بر افراد غیر متناهـــی بحسب فرض صادق است مثل انسان

← مخصوص ذهن و معلول خاصیت محدود ساختن ذهن است.
خاصیت ذهن محدود ساختن واقعیت عینـی است واز لحاظی میتـوان گفت ادراك کردن جز محدودساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن چیزی نیست. همچنانکه مکرر یادآوری کرده‌ایم مطالعه فلسفی درباره واقعیت قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم‌سازی ذهن میسر نیست یعنی باید اول جنبه‌هائیکه روی خاصیت مخصوص ذهن برای مفاهیم پیدا میشود تشخیص دهیم تا بتوانیم با درنظرگرفتن آنجنبه‌هـا بدریافت حقیقی واقعیت نائل شویم ذهن فی‌المثل‌روی خاصیت مخصوص خود مفهوم عدم را میسازد واینمفهوم را باشیائی در ظرف خارج نسبت میدهد واین نسبتهابا واقع و نفس‌الامر مطابقت دارند ولی بطوریکه میدانیم عدم در واقع و نفس‌الامر واقعیتی ندارد واز نسبت‌دادن مرتبه‌ای از مراتب وجود بمرتبه‌ای غیر از مرتبـه واقعی خودش انتزاع می‌شود و همانطوریکه در متن بیان شده «**عدم در خارج، نسبی است واز نسبت‌دادن وجودی‌که در یکظرف؛ متحقق است‌بظرف دیگر عدم پیدامیشود**» پس عدم در ظرف ذهن بنحوی است ودر خارج بشکل دیگر است.
همچنین است کثرت و تباین مفاهیم و مهیات در ذهن، ذهن‌کارش محدودساختن واقعیت است و یا بتعبیر دیگر کارش حدود ساختن از برای واقعیت است والبته این حدود که در ذهن بشکل حدی ظاهر میشوند از هم جدا هستند یعنی هیچ حدی بحد دیگر قابل انطباق نیست و کثرت و تباین حقیقی بین آنها حکمفرما است. حکما گفته‌اند مهیات مناط‌کثرت‌اند وبین‌آنها «بینونت عزلی» حکمفرما است ولی‌واقعیت عینی در ظرف خویشتن همه آن امور متباینه را بشکل دیگر در خود گنجانیده است. در مقام تمثیل میتوان بدریا و امواج واشکالی که در سطح دریا پیدا میشود متمثل شد. هریك از اشکالی‌که در سطح دریا پیدا میشود باشکل دیگر متباین است ولی‌خود دریا که این اشکال و امواج مظاهر و مجالی او هستند یك حقیقت واحد است و در عین وحدت با حرکات جزری ومدی وگمون وپروزهائی اشکال وامواج مختلفی را پدید آورده است. بهرحال اینخاصیت وجود-را ما بنام «تشکیك» مینامیم وچون از مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد که بعنوان مثال و نمونه ذکرشود ولی از چند مثال تقریبی بمنظور رفع استیحاش از اینکه مابه‌الاشتراك از سنـخ مابه‌الامتیاز باشد میتوان استفاده کرد.
۱ــ مراتب اعداد که کثرت غیر متناهی را تشکیل میدهند مابه‌الامتیازشان از سنخ مابه‌الاشتراك است. زیرااعداد از ۲تالانهایت، مابه‌الاشتراك‌شان همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه‌ای از وحدات پس هر عددی با عدد دیگر در اینجهت شریك است که هردو، مجموعه‌ای از وحدتها هستند والبته هرعددی از عدد دیگر متمایز است زیرا واضح است که عدد چهار غیراز عدد پنج و عدد شش غیراز عدد هفت است و همچنین... اما مابه‌الامتیاز هرعددی از عدد دیگر با مابه‌الاشتراك آنها مغایر نیست یعنی از درسنخ و ازدو جنس نیست زیرا امتیاز هرعددی از عدد دیگربا‌ضافه شدن واحد یا واحدهائی است یعنی همانچیزیکه مناط عددیت ومناط اشتراك اعداد ←

که بر هر فرد انسان خارجی و مفروض صادق است ولی وجود، اینگونه نیست و عین خارجیت و شخصیت میباشد اساساً وجـود بچیزی صدق نمی‌نماید و از ماورای خود حکایت نمیکند بلکه وجود هر چیزی واقعیت و «خود» اوست.

← است مناط اختلاف و کثرت وامتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار میگیرد نه در عرض و مراتب تشکیل میدهند و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال میکند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است یعنی افراد ماهیت عدد افراد طولی است نه عرضی والبته اگر مابه‌الامتیاز از غیرسنخ مابه‌الاشتراك بود افراد طولی معنا نداشت بلکه هیچگاه کمال و نقص در افراد نوع واحد معنا نداشت بلکه میتوان گفت کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت.

۲ــ از مثال عدد نزدیکتر مثال نور قوی و ضعیف است. نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریت با هم شریکند و در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق‌دارند و از یکدیگر متمایزند این تمایز بشدت و ضعف است ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست یعنی نه اینست که نور در اثر اختلاط غیر نور بنور دارای شدت یا ضعف شده و نور شدید مرکب است از نور و غیرنور یا نور ضعیف مرکب است از نور و غیرنور پس مابه‌الاشتراك نور قوی و ضعیف همانا خود نوریت است و مابه‌الامتیاز آنها نیز تراکم و عدم‌تراکم نور است و تراکم نور امری خارج از نور نیست که با نور مختلط شده‌باشد.

۳ــ از مثال نور بهتر وخالی از مناقشه‌تر مثال حرکت سریع و بطیء است. حرکت سریع و بطیء هردو حرکتند و وجه مشترکشان همانا حرکت وانتقال است و بالضروره حرکت سریع مغایر است با حرکت بطیء و مابه‌الامتیاز حرکت سریع از حرکت بطیءتر از خود بسرعت است ولی وقتی که سرعت را تحلیل میکنیم می‌بینیم از غیر جنس حرکت نیست یعنی مثلاً از قبیل گرمی و سفیدی و شکل نیست که ضمیمه جسم و ملحق بجسم شده باشد بلکه سرعت حرکت افزایش و وفور حرکت است و بدیهی است که وفور یك شیء هرچند مفهوماً غیر خود آن شیء است و ذهن بآنها حالت صفت وموصوف میدهد ولی مصداقاً مغایر با او نیست. مثال حرکت نزدیکترین مثالها بمطلب است و میتوانگفت که مثال از نوع ممثل است. در مقاله ۱۰ که از حرکت بحث خواهد شد این حقیقت نیز روشن میشود.

علیهذا دلیلی که برای اثبات «تباین وجودات» اقامه شده از راه اینکه جهت اشتراك همواره باید مغایر جهت امتیاز باشد ناتمام است.

گذشته از ناتمامی آن دلیل، ادله‌ای نیز هست براینکه‌فرضیه‌تباین وجودات غلط است و تنها نظریه قابل‌قبول همانا نظریه سوم است که ما از آن نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت یا تشکیك وجود تعبیر میکنیم آن ادله از این قرار است:

۱ــ اگر وجودات حقائق متباینه بوده باشد هیچگونه مناسبت وارتباط واقعی بین وجودات نخواهد بود زیرا طبق آنفرض وجودات، همه نسبت بیکدیگر بیگانه محض هستند و نسبت تمام وجودات با یکدیگر متساوی است وآن نسبت متساوی همانانسبت نداشتن بایکدیگر است و حال آنکه در میان وجودات ارتباط واقعی و نظام حقیقی در کار است و بعضی از وجودات با بعضی دیگر نسبت و رابطه ←

و مانند اینکه مهیت کلیه، بواسطه انضمام قیود از کلیت و عموم اولی خود می‌افتد مثل انسان و انسان دانشمند و انسان دانشمند نویسنده که هر اندازه قیود زیادتر میشود دایره مفهوم تنگتر میگردد ولی وجود، این حال را ندارد زیرا قید خارج از

← واقعی دارند که آن نسبت و رابطه ر با بعضی دیگر ندارند. در میان وجودات رابطه علی ومعلولی در کار است واین رابطه واقعی است (نه‌ذهنی) واین رابطه واقعی چنانکه واضح است (ودر مقاله ۹ که از علت و معلول بحث میشود توضیح بیشتری خواهد آمد) خارج از وجودات اشیاء نیست و حال آنکه طبق نظریه تباین وجودات میبایست هیچ نسبتی بین آنها در کار نباشد پس نظریه تباین وجودات مستلزم انکار قطعی روابط علی و معلولی اشیاء است.

۲ــ ما ماهیات را دسته‌بندی میکنیم و آنها را در ده مقوله یا بیشتر یا کمتر جمع میکنیم یعنی برای ماهیات وجه مشترک یا وجوه مشترک پیدا میکنیم و هریک از مقولات مابه‌الاشتراک عده کثیری از انواع واجناس است همانطوریکه هریک از اجناس مابه‌الاشتراک عده‌ای از انواع و هر یك از انواع مابه‌الاشتراک عده‌ای از افراد است. هرچند ماهیات ساخته ذهن میباشند واین دسته‌بندیها با این شکل روی خاصیت مخصوص مفهوم‌سازی ذهن صورت میگیرد و واقعیت عینی را نمیتوان با این ترتیب و با این شکل پنداشت ولی بالضروره اینجهت که هردسته‌ای از ماهیات تحت یك جنس درمیایند وعده‌ای از اجناس تحت یك مقوله درمیایند گزاف و بلاجهت نیست بلکه یك منشا خارجی ازوجود دارند واگر وجودات متباینات صرف باشند میبایست تمام ماهیات نیز متباین بایکدیگر باشند و هرمفهومی مستقلا مقوله‌ای بوده باشد. و بعبارت دیگر همانطوریکه کثرت و تمایز ماهیات از یکدیگر نماینده یك نوع کثرتی در وجود است و روی همین جهت نظریه عرفا را مبنی بر وحدت محض وجود باطل شناختیم، اتحاد واشتراك ماهیات در جنس واحد ودرمقوله واحد نماینده یك نوع اشتراك و وحدتی در وجود و واقعیت است.

البته نحوه اشتراك واختلاف در وجودات با نحوه اشتراك واختلاف در ماهیات مختلف است ولی اشتراك واختلاف در وجودات است که در ذهن روی خاصیت مخصوص ذهن بصورت دیگری جلوه میکند.

۳ــ در مبحث حرکت تحقیق خواهد شد که فرض اصالت مهیت و همچنین فرض تباین وجودات با حرکات اشتدادی واستکمالی که در واقعیت هست منافی است و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت، امری قطعی و غیر قابل تردید است پس از فرض اصالت مهیت وهمچنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید.

۴ــ ما در ذهن خود از وجود، مفهوم واحدی داریم که برهمه وجودات عینی قابل انطباق است و بدیهی است که انطباق مفهومی برمصداقی گزاف وبلامناط امکان‌پذیر نیست یعنی میبایست یك جهتی در مصداق باشد که باعتبار آن جهت آنمفهوم بر آن مصداق منطبق میشود والا میبایست هر مفهومی بر هر مصداقی قابل انطباق باشد و یا هیچ مفهومی برهیچ مصداقی قابل انطباق نباشد مفهوم وجود، مفهومی است که بالضروره بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و اگر این وجودات هریك حقیقتی مباین و بیگانه مطلق از سایر وجودات باشد یك جهت ←

وجود که بوجود ضم شود تصور ندارد ــ چنانکه گذشت.

و مانند اینکه ترکیب ذاتی ــ عرضی ــ جوهر ــ عرض ــ نوع ــ جنس ــ فصل ــ و غیر اینها از خواص ماهیت بوده و در وجود جاری نیست و هم‌چنین وجود، هیچ‌گونه ترکیب خارجی

← مشترکی که مناط انطباق مفهوم وجود برمصادیق وی باشد در کار نبود و قهراً این مفهوم برآن مصادیق قابل‌انطباق نبود و حال‌آنکه بالضروره قابل انطباق هست.

پس در مسئله تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی یگانه نظریه‌ای که‌قابل قبول است، هم نظام خارجی عینی موجودات را میتواند توجیه کند و هم نظام ذهنی مفاهیم و ماهیات را، هم با عقل سازگار است و هم با حس، همانا نظریه تشکیک وجود است و اینکه ما این نظریه را بنام نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نامیدیم از آنجهت است که ملاک کثرت بیرون از ملاک وحدت و ملاک وحدت بیرون از ملاک کثرت نیست. روی این نظریه حقیقت وجود هم واحد شخصی است و کثیر شخصی اگر نظر باصل حقیقت‌سازی در جمیع مراتب بیندازیم واحد بالشخص است و اگر نظر بمراتب و درجات بیندازیم کثیربالشخص است.

***

در این مقاله مجموع مسائلیکه بنام مسائل وجود ذکر شده ۱۲ مسئله است و ما هفت مسئله آنها را کاملا توضیح دادیم.

از هفت مسئله گذشته دوتای آنها فوق‌العاده با اهمیت است و از نظر دخالتی که آن دو مسئله در سرنوشت فلسفه دارند هیچ مسئله بپایه آنها نمیرسد. آن‌دو؛ عبارت بود از اصالت وجود و تشکیک وجود. اهمیت پنج مسئله دیگر (بداهت‌وجود ــ تحلیل ذهن، هر واقعیت خارجی را بدو مفهوم: ماهیت و وجود ــ مغایرت مفهوم وجود با ماهیت ــ اشتراک معنوی وجود ــ حقیقت وجود یا علم حصولی قابل معلوم شدن نیست) از لحاظ دخالت و جنبه مقدمیتی است که نسبت بدو مسئله نامبرده دارند.

از مسائل دوازده‌گانه وجود، پنج مسئله دیگر باقی ماند که عبارت است از:

۱ــ خواص ذهنی وجود در ماهیات جاری نیست.

۲ــ خواص خارجی ماهیات از آن وجود است و در وجود بشکل دیگری مغایر با شکلی که این خواص در ذهن با ماهیات دارند درمیآید.

۳ــ موجود هیچگاه معدوم نمیشود.

۴ــ تحقق عدم در خارج نسبی است.

۵ــ مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.

خواننده محترم اگر وارد باشد میداند که این پنج مسئله چه نقش مهمی در عالم فلسفه دارند. این پنج مسئله بمنزله نتیجه دو مسئله اساسی فوق‌الذکر (اصالت وجود ــ تشکیک وجود) و بالاخص مسئله اصالت وجود میباشند پس در حقیقت از دوازده مسئله وجود برخی‌بمنزله مقدمه اصالت وجود وبرخی بمنزلهٔ نتیجهٔ آن است.

ما در مورد پنج مسئله اخیر عجالتا توضیحی نمیدهیم و بهمان اندازه که در متن بیان شده قناعت میکنیم زیرا آنچه قبلا در مورد اصالت وجود و تشکیک وجود گفته شد و مخصوصاً آنچه در ضمن مسئله تشکیک وجود در مورد کیفیت مفهوم‌سازی ذهن و اختلافی که قهراً روی خاصیت مخصوص ذهن بین مفاهیم و مصادیق آنها ←

نمی‌شود داشته باشد زیرا هر جزئی که برای وجود فرض شود باز همان وجود و واقعیت است. و از این نکته باید نتیجه گرفت که: وجود بسیط محض و خالص است.

ثانیاً حقایق گوناگون ماهیات و خواص و آثار خارجی آنها

← پیدا میشود بیان کردیم برای پی بردن باین پنج مسئله کافی است.

بعلاوه در مقالات ۸ و ۹ و ۱۰ مطالبی خواهد آمد که در آنجا خواه و ناخواه مسائل بالا توضیح داده خواهد شد و مخصوصاً در مقدمه مقاله ۸ که از ضرورت و امکان بحث میشود دربارهٔ دو مسئله از این مسائل پنجگانه که اهمیت بیشتری دارد یعنی اینکه «موجود معدوم نمیشود» و اینکه «تحقق عدم در خارج نسبی است» مفصلا بحث خواهد شد. و اگر بخواهیم بتوضیح کامل این مسائل پنجگانه بپردازیم با در نظر گرفتن اینکه قسمتی از مطالب مقالات آینده را باید باینجا بیاوریم دنبالهٔ مطلب بسیار طولانی خواهد شد. علیهذا عجالتاً صرف‌نظر میکنیم.

چیزیکه لازم است مجدداً یادآوری کنیم اینستکه اصل عمده‌ایکه همه اینمسائل و عده دیگر از مهمات فلسفه را حل میکند همانا مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است و اینمسئله است که قیافه عمومی فلسفه را یکباره تغییر میدهد و بحل مشکلات زیادی کمک میکند.

خواننده محترم باید ذهن خود را برای درك و فهم و قبول اینمسئله آماده کند و در مقدمات و نتائج آن تدبر نماید ما در مقالات آینده نیز هر جا که مناسبتی پیش آید برای آنکه ذهن خوانندگان محترم را بیشتر روشن کنیم با عبارات دیگر و طرز تقریرهای دیگری اینمسئله را بیان خواهیم کرد و مطمئن هستیم که در مورد اینمسئله هر اندازه کوشش بخرج دهیم زیاد نخواهد بود. **صدرالمتالهین** که قهرمان اینمسئله است در کتب خویش مکرر از اینمسئله یاد میکند و در ابواب مختلف با طرز تقریرها و دلائل متعدد آنرا ذکر میکند. در یکی از تعلیقات حکمة‌الاشراق که نسبتاً بسط زیادتری در اطراف اینمطلب میدهد میگوید:

«ما سخن را در اطراف اینمطلب بسط دادیم (هر چند آنچه نگفتیم بیش از آنچیزی است که گفتیم) بجهت آنکه بسیار شریف و ذیقیمت و فوق‌العاده غامض است و از مهمترین مقاصد و سزاوارترین آنها است که بذل مساعی در تحصیل آن بشود». سپس مشارالیه باین شعر عربی متمثل میشود:

لئن کان هذا الدمع یجری صبابة علی غیر لیلی فهو دمع مضیع

خواننده محترم از آنچه گذشت دریافت که مسئله اصالت وجود هم جنبه علم‌النفسی دارد هم جنبه فلسفی زیرا هم جنبهٔ عینی دارد هم جنبه ذهنی از یکطرف تحقیق درباره واقعیت عینی است و از طرف دیگر درباره قوه عقل و ادراك وکیفیت تحلیل و انتزاع ذهن.

مکرر گفته‌ایم که مطالعه فلسفی درباره واقعیت عینی قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم‌سازی ذهن میسر نیست **و ما تا ذهن را از اینجهت نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.** روانشناسی جدید با همه پیشرفتهای ارجمند و ذیقیمتی که در قسمتهای مختلف اینعلم نصیبش شده متأسفانه تا آنجا که مطالعاتی کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم در اینقسمت که ما آنرا فصل فلسفی روانشناسی میخوانیم بسیار کوتاه و ناتوان است. علت مطلب هم واضح است و آن اینست که متدیکه مورد←

اگر چه حقیقتاً از آن وجود و در وجودند ولی در مرحله واقعیت شکل دیگر بخود میگیرند مثلا آتش چوب رامیسوزانـد وانسان سیب را بخون تبدیل مینماید ولی اگر از این ماهیت‌ها صرفنظر کرده بسوی متن واقعیت هستی برگردیم واقعیت از واقعیت دیگر

← استفاده روانشناسی است و در سایر قسمتها مفید است در اینقسمت مورد استفاده نیست در اینقسمت از متـد و طرز تحلیل دیگری باید استفاده کرد که نمونه آنرا خواننده محترم در اینمقاله می‌بیند.

بخش روانشناسی فلسفه، اختصاصی بمسائل وجود ندارد در سایر قسمتها نیز هست و هر یك در مورد خود شرح داده خواهد شد.

■■■

در خاتمه بی‌مناسبت نیست از جنبه تاریخی مسائل وجود نیز بحث مختصری بکنیم. سابقاً معمول نبود که در کتب فلسفه از جنبه تاریخی مسائل نیز بحثی بمیان آورند و تاریخ مسائل یعنی ابتداء پیدایش نظریه‌ها و تحولاتیکه در دوره‌های مختلف در نظریه‌ها پیدا شده بیان نمایند. مخصوصا در مشرق زمین اینجهت بکلی مهجور و متروك و مورد غفلت اهل نظر بود. این قسمت اختصاص بفلسفه ندارد در سایر قسمتها از طب و منطق و ریاضیات و ادبیات و فقه و اصول و حدیث نیز همینطور بود علماء مشرق‌زمین که در فنی وارد میشدند فقط بجنبه‌های نظری مسائل می‌پرداختند و نظر بجنبه‌های تاریخی آنها نداشتند روی اینجهت نظریه‌ها در کتب طرح میشد ولی روشن نبود که این نظریه را چه کسی ابراز داشته و چه کسی آنرا تکمیل کرده است و اگر احیاناً نام کسی در ضمن مسائل برده میشد نه از نظر تحقیق درباره مبدأ و نشوء و نمو یك فکر بود بلکه از نظـرهای دیگری بود چنانکه بـر کسانیکه واردند پوشیده نیست و روی اینجهت، تاریخ حیات علوم و فنون روشن نمیشد. در تحولات‌جدید اروپائی یکی از موضوعات مفیدی که نظر دانشمندان را جلب کرد مطالعه تاریخ حیات علوم و فنون بود در دوره جدید علاوه بر اینکه کتب و رسالات مستقل در اینموضوعات نوشته میشود معمول اینست که در متن کتب علمی و حتی کتب درسی، انتساب مسائل به پدید آورندگان و تکمیل‌کنندگان آنها روشن میشود.

عدم توجه بجنبه‌های تاریخی مسائل موجب شده که متخصصین فنون نیز از این قسمتها بی‌خبر بمانند و احیاناً اشتباهات عظیمی بآنها دست بدهد مثلا اگر کسی بکتب فلسفه از قبیل شرح منظومه حکیم سبزواری و غیره مراجعه‌کند و مسائل وجود را مورد نظر قرار دهد چنین می‌پندارد که از دوهزار و چهارصد سال پیش که مکتب مشاء و مکتب اشراق تأسیس شده مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح بوده و مشائین اصالت وجودی و اشراقیین اصالت ماهوی بوده‌اند و همچنین از همان زمان‌ها مسئله وحدت و کثرت وجود بهمین صورتی که امروز مورد مطالعه است یعنی با توجه باصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطرح بوده و حکماء مشاء قائل بکثرت وجود بوده‌اند و حکماء ایران باستان قائل به تشکیك وجود بوده‌اند و حال آنکه وقتی انسان بکتب فلسفه از چهار قرن پیش بانطرف مراجعه میکند اسمی از اصالت ماهیت نمییابد و اگر احیاناً در بعضی کتب که از دوره ابن‌سینا به بعد تألیف یافته بحثی از اعتباریت وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است بمیان آمده و دلائلی آورده ←

سلب واقعیت یا تغییر واقعیت نمیدهد زیرا واقعیت از خودش سلب نمیشود و چیز دیگری جز خود واقعیت نیست که بوی تبدیل شود.

ثالثاً اگر چه اشیاء واقعیت‌دار (ماهیات موجوده) نظر بذاتشان

← شده نه بآن معنی و مفهومی است که اخیراً در مبحث اصالت وجود و اصالت ماهیت قصد میشود چنانکه عن‌قریب توضیح خواهیم داد. در دوره‌های قبل از آندوره حتی اینقدر هم بحث نشده است در دوره‌های اولیه‌ایکه فلسفه یونان بعربی ترجمه شده مسائل وجود خیلی محدود بوده و بحثی از مسائل اساسی بمیان نیامده است. در رساله ماوراءالطبیعه ارسطو که بکتاب‌الحروف معروف است و سرچشمه اصلی فلسفه اولی محسوب میشود از مسائل وجود تنها مسئله‌ایکه دیده میشود مسئله اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود است.

در رسالات ابونصر فارابی مسئله مغایرت وجود با ماهیت نیز که بنام زیادت وجود بر ماهیت معروف است عنوان میشود و علی‌الظاهر بحث حکما از زیادت وجود بر ماهیت عکس‌العمل نظریه‌ای است که برخی متکلمین در مورد عینیت وجود با ماهیت داشته‌اند و همچنین بحث زیادت وجود بر ماهیت‌منجر به‌پدیدآمدن مبحث اصالت ماهیت و اصالت وجود شده. نظریه عینیت وجود با ماهیت منسوب بابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری از متکلمین است و مخصوصاً نام ابوالحسن اشعری در اینجا زیاد برده میشود. از کتب و رسالات شیخ اشعری عجالتاً چیزی در دست ما نیست که مستقیماً حال را تحقیق کنیم ولی صاحب مواقف قاضی عضد ایجی مدعی است که انتساب این نظریه بشیخ اشعری صحیح نیست چیزیکه هست شیخ اشعری با حکما در مسئله وجود ذهنی مخالف است و مدعی است که عین ماهیات اشیاء در آنزمان حاصل نمیشوند (برخلاف نظریه حکماء) پس در ذهن ماهیتی نیست که با وجود مغایر باشد یا نباشد.

بهر حال چه این نسبت بشیخ اشعری صحیح باشد و چه نباشد بحث حکماء از زیادت وجود بر ماهیت در ذهن عکس‌العمل بحث‌های کلامی دائر بر عینیت وجود با ماهیت در ظرف ذهن است.

بعداً اینمسئله، مسئله دیگری را بدنبال خود کشانیده و آن اینکه بعد از اینکه مسلم شد که وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه مغایر و زائد بر آن و بعبارت دیگر عارض آن است، آیا در ظرف خارج چگونه است؟ آیا وجود در خارج نیز امری زائد و علاوه بر ماهیت است یا آنکه در خارج عین آنست. در پاسخ این سؤال البته حکما پاسخ داده‌اند که وجود در خارج عین ماهیت است و ممکن نیست که وجود و ماهیت در خارج مغایرت داشته باشد. بعداً سؤال دیگری پیش آمده که دو چیزی که در ذهن نه عین یکدیگرند و نه یکی از آنها جزء دیگریست چگونه ممکن است در خارج عین یکدیگر بوده باشند؟ درپاسخ این سؤال بحث انتزاعی بودن وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است بمیان آمده و دلائلی آورده شده که وجود مفهومی انتزاعی است و مفاهیم انتزاعی مابحذاء جداگانه از منشأ انتزاعشان ندارند در اینمرحله است که سخن انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بمیان میآید. شیخ اشراق در حکمةالاشراق دلائل بسیاری اقامه میکند که وجود مفهومی انتزاعی و اعتباری است ولی همچنانکه گفتیم شیخ اشراق نیز اینمطلب←

غیر از واقعیت هستی هستند و نسبتشان بـواقعیت و ارتفـاع واقعیت (وجود و عدم) مساوی است و میشود با هریك از دو صفت هستی و نیستی متصف شوند مثلا بگوئیم انسان هست و انسان نیست. ولی خـود واقعیت هستی مقابل خود را (نیستی) بالذات

← را تحت عنوان زیادت وجود بر ماهیت در خارج عنوان میکند (نه تحت عنوان اصالت وجود و اصالت ماهیت) در اینمرحله هنوز سخن از اینست که وجود در خارج امری علاوه بر ماهیت نیست زیرا امری اعتباری است. و چنین تصور میشده که اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی نباشد لازم میآید که در خارج امری عـلاوه بر ماهیت بوده باشد. یعنی اینمسئله بصورت دوران امر بین اصالت ماهیت و اصالت وجود مطرح و مفهوم نبوده در مرحله دیگر این بحث دقیقتر میشود و آن مرحله در کتب محقق میرمحمدباقر داماد متوفی در سال ۱۰۴۰ هجری دیده میشود در اینمرحله بحث از این است که اگر وجود امری اعتباری نباشد و امر حقیقی باشد لازمه‌اش این نیست که در خارج علاوه بر ماهیت باشد بلکه لازمه‌اش اینست که ماهیت امری اعتباری و ذهنی باشد در اینمرحله رسماً بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت بهمین صورتی که امروز مورد مطالعه ما است طرح میشود و محقق داماد که خودش قائل باصالت ماهیت است رسماً از اصالت ماهیت در تحقق و در جعل نام میبرد و از آن دفاع میکند. و بعداً نوبت بشاگرد وی صدرالمتألهین میرسد و او ابتداء از استاد خویش پیروی میکند و قائل باصالت ماهیت میشود ولی بعداً متوجه میشود که اصالت ماهیت قابل قبول نیست و یگانه راهی که قابل قبول است و براهینی نیز آن را تأیید میکند و بعلاوه مشکلات عظیم فلسفه را حل میکند اصالت وجود است و براهین متعددی بر اصالت وجود اقامه میکند و بعد از وی اینمطلب بصورت قطعی و غیرقابل تردید درمیآید و بواسطه اهمیتی که دارد سرنوشت فلسفه را تغییر میدهد.

علیهذا پس در رساله ماوراءالطبیعه ارسطو تنها بحث از اشتراك معنوی وجود بمیان بوده و در قرن سوم و چهارم هجری در مقابل عقائد متکلمین بحث زیادت وجود بر ماهیت بمیان آمده و بتدریج، از اینکه وجود ذاتی ماهیت نیست یعنی جزء ماهیت نیست بحث شده (ابن‌سینا این قسمت را بحث کرده) و بعد موضوع عینیت و مغایرت وجود با ماهیت در خارج جذب‌نظر کرده (این قسمت نیز از مطاوی کلمات ابن‌سینا استفاده میشود) و سپس درباره انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بحث شده بدون آنکه ملازمه اعتباریت وجود با اصالت ماهیت و ملازمه اصالت وجود با اعتباریت ماهیت مورد توجه واقع شده باشد (همانطوریکه از بحثهای شیخ اشراق استفاده میشود) بعداً در دوره محقق داماد رسماً از اصالت ماهیت و اصالت وجود بحث شده و بوسیله صدرالمتألهین اصالت وجود بصورت قطعی درآمده است.

صدرالمتألهین سخت اظهار تعجب میکند از اینکه شیخ اشراق از یکطرف قائل باصالت ماهیت و اعتباریت وجود میشود و از طرف دیگر تحت عنوان «نوره» اظهاراتی میکند که هیچگونه با اصالت ماهیت سازگار نیست بلکه آنچه را او تحت عنوان نور برای حقیقت نور بیان میکند همان است که یك فیلسوف اصالت وجودی برای حقیقت وجود میتواند بگوید.

ولی حقیقت اینست که توجه بکیفیت تحول و تکامل مسائل وجود و اینکه مفهوم شیخ اشراق از انتزاعی بودن وجود بآنچه بعداً از اصالت ماهیت قصد کرده ←

نپذیرفته هرگز باوی متصف نمیشود یعنی هستی نیستی نمیشود (با حفظ وحدت در جمیع شرایط).

البته مراد ما نه‌اینست که چیزی که روزی موجود شد روز دیگر معدوم نمیشود چنانکه جهان هستی پر از این حوادث است

← و میکند فرق میکند و همچنین آنچه شیخ اشراق با پیشینیان نسبت بنور اظهار داشته‌اند با آنچه یك فیلسوف اصالت وجودی که ماهیات را اعتبارات ذهن میداند از حقیقت وجود قصد میکند فرق میکند این تعجب خودبخود رفع میشود.

بطور قطع مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت باینصورتی که امروز مورد مطالعه حکما است در سابق مطرح نبوده. اگر ما از انتسابات سربسته‌ای که متأخرین داده‌اند صرف‌نظر کنیم و آنها را حمل بعدم توجه بتاریخ تحول علوم بکنیم و شخصاً بمتون کتب فلاسفه مراجعه کنیم و دوره بدوره مسائل مورد نظر را مقایسه کنیم حقیقت بالا روشن میشود.

متأخرین حکما سربسته اصالت وجود را بمشائین نسبت میدهند. اگر مشائین از قدیم چنین عقیده‌ای داشته‌اند میبایست ابن‌سینا که رئیس‌المشائین لقب یافته صریحاً این عقیده را قبول یا لااقل نقل کرده باشد و حال آنکه هر کسی در اینباب یك نوع عقیده برای ابن‌سینا قائل است. صاحب مواقف در مسئله زیاده وجود بر ماهیت که موضوع انتزاعی بودن وجود را بیان میکند میگوید «ابن‌سینا در شفا تصریح دارد که وجود از معقولات ثانیه است و مابحذائی در خارج علاوه بر ماهیات که معقولات اولیه‌اند ندارد». ایضاً نامبرده در مبحث بداهت وجود میگوید «حق در نزد حکما اینست که وجود و نقیض وی متصف بعدم میشوند وجود از معقولات ثانیه است که در خارج واقعیت ندارد و موجود نیست و هر چیزیکه موجود نیست معدوم است زیرا واسطه‌ای بین موجود و معدوم در کار نیست».

و اگر مشائین رسماً قائل باصالت وجود بودند و در آن عهدها رسماً این مسائل مطرح بود ممکن نبود که صاحب مواقف چنین استنباط کند که جمیع حکما قائل بانتزاعی بودن وجود هستند.

خود صدرالمتألهین در اسفار میگوید «من خودم در سابق قائل باصالت ماهیت بودم و شدیداً از قدما دفاع میکردم و معتقد بودم که همه آنها قائل باصالت ماهیت بوده‌اند تا آنکه خدا مرا هدایت کرد و بطور وضوح بر من ثابت شد که اصالت با وجود است». مشارالیه بعداً که اصالت وجودی میشود عیناً روش سابق خویش را تکرار میکند یعنی بشدت از قدما دفاع میکند و میگوید همه آنها اصالت وجودی بوده‌اند و بپاره‌ای از جمله‌ها که در مواردی گفته شده و بوی اصالت وجود از آنها استشمام میشود استناد میکند و البته این خود دلیل واضحی است بر مطالب ما زیرا اگر مسئله اصالت وجود مثل پاره‌ای از مسائل در نزد قدما مطرح بود خود صدرالمتألهین که در دو زمان دو عقیده دارد درباره قدما در عقیده متضاد پیدا نمیکرد بطور قطع مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت و همچنین مسئله وحدت و کثرت وجود بصورت دو مسئله روشن که حدود و مقدمات و لوازم آنها کاملا درنظر گرفته شده باشد در قدیم موجود نبوده چیزیکه هست اینست که احیاناً در کتب بعضی از حکما کلماتی یافت میشود که دلالت بر اصالت وجود میکند مثل برخی کلمات ابن‌سینا یا کلمات خواجه نصیرالدین طوسی ولی با توجه بسایر عقایدیکه این ←

بلکه مراد اینست که چیزی که با شرایط معینی واقعیت هستی را یافت دیگر با حفظ عین شرایط، محال است که نیست و نابود شود مثلا درخت بید معینی که در آب معین و هوای معین و زمین

← دانشمندان در سایر مسائل اظهار داشته‌اند روشن میشود که اگر احیاناً در مورد بخصوصی وجود را بصورت امری اصیل و ماهیت را بصورت امری اعتباری تلقی کرده‌اند بجمیع مقدمات و نتائج و لوازم اینمطلب توجه نداشته‌اند.

لازم است گفته شود که در طول زمانیکه درباره وجوه بحث کردند عرفا از راه دیگری درباره وجود بحث کردند. عرفا وجود را با نظر یك مفهوم اعتباری و انتزاعی نگاه نمیکردند بلکه وجود را یگانه حقیقت می‌پنداشتند. البته سخن عرفا روی اصول دیگری که مبتنی بر کشف و شهود بود ادا میشد یعنی عرفا بحث عقلی بعنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نداشتند فقط سخنانی داشتند که با اصالت وجود سازگار بود و صدرالمتالهین که قائل باصالت وجود شد و آنرا با براهین عقلی و فلسفی اثبات کرد و از آراء و عقائد عرفا الهام میگرفت. چیزیکه هست مشارالیه برای نظریه آنان مبنای عقلی و فلسفی پیدا کرد. همانطوریکه در بسیاری از موارد دیگر نیز نظریه عرفا را تایید کرده و برای آنها مبانی عقلی و فلسفی محکمی تأسیس‌کرده علیهذا صدرالمتالهین را نمیتوان مبتکر اصالت‌ـ وجود دانست ولی قطعاً یگانه کسیکه نظریه اصالت وجود را بصورت یك نظریه قطعی فلسفی درآورد و مقدمات و مبادی آن را بدست آورد و تا حد زیادی از لوازم و نتائج آن استفاده کرد صدرالمتالهین است.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که مسائل وجود و بالاخص دو مسئله اساسی آنها «اصالت وجود و تشکیك وجود» بیش از آن اندازه که مستند بفلسفه قدیم یونان است از یکطرف مستند بنظریه عرفا است و از طرف دیگر در نتیجه مبارزه با عقائد متکلمین پیدا شده.

آنچه تاکنون گفته شد مختصری بود از تاریخ تحول مسائل وجود و اگر بنا بشود دقیقاً بحث شود با استناد باقوال و آراء فلاسفه هر زمانی بسیار طولانی خواهد شد.

اینجانب در نظر دارد تحت عنوان تحول منطق و فلسفه در اسلام مسائل منطق و فلسفه را یکایك مورد بررسی قرار دهد و میراث قدیم یونان را از آنچه بعداً افزوده شده روشن کند و ضمناً ارزش واقعی نظریه‌ها را بیان نماید. مقدمات اینکار تا اندازه زیادی فراهم شده و یادداشتهای مفیدی نیز در این زمینه تهیه شده این مختصری که در اینجا راجع بتحول مسائل وجود بیان شد نمونه‌ای بود از این موضوع و مطمئن است که با روشن شدن اینموضوع اینکاری حقایق زیادی روشن خواهد شد.

در اینجا چند قسمت دیگر نیز مربوط بموضوع باقی ماند که مجال بحث از آنهانیست یکی موضوع انتساب‌نظریه تشکیك وجود بحکماء ایران‌باستان (فهلویون) یکی دیگر انتساب این نظریه بافلاطونیان جدید و بالاخص شخص افلوطین و یکی تجزیه و تحلیل بحث جدیدی که اخیراً در اروپا بنام اگزیستانسیالیسم شایع است و آن نیز بعنوان اصالت وجود خوانده میشود. امید است توفیقی حاصل شود و در جای دیگر این موضوعات محل بحث قرار گیرد.

معین و در زمان معین سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط از وجود آن تهی و خالی نمیشود فرض کرد. چنانکه این نظر در حوادث گذشته و سپری شده پیش ما قابل ملاحظه میباشد. ما بی‌تأمل میگوئیم حوادثی را که مثلا دیروز اتفاق افتاده نمیشود تغییر داده و یا از جای خود تکان داد.

و از همینجا باید نتیجه گرفت که تحقق عدم در خارج: نسبی است یعنی از نسبت دادن وجودی کـه در یکظرف متحقـق است بظرف دیگر عدم پیدا میشود مثلا ما نمیتوانیم بگوئیم «فلان شیء که دیروز بود دیروز نبود» ولی میتوانیم بگوئیم «فلان شیء کـه دیروز بود فردا نیست» یا «فلان شیء کـه در این اطاق است در اطاق دیگر نیست»

توضیح

فرضیه لاوازیه دانشمند معروف که میگوید: «موجود معدوم نمیشود و معدوم موجود نمیشود» بحسب مفهوم غیر از نظریه‌ای است که بیان شد زیرا این دانشمند این فرضیه را از ابحاث مادیه استفاده کرده و خود نیز در علوم مادیه بحث میکند و موضوع این علوم ماده است و در نتیجه، ماده را مساوی با وجود گرفته و در همهٔ اختلافات خارجی در صدد تجزیه و تحلیل اجسام از جهت ماده است و ناچار نظر بوحدت نوعی ماده فعالیتهای علمی وی در مورد همه اختلافات؛ ماده یکنواخت را نشان میدهد و از این روی همه اختلافات را بسته باختلاف ترکیبات ماده تشخیص داده و در همه موارد یکنوع واحد (ماده یکنواخت) یافته فرضیه گذشته را وضع میکند. پس معنی فرضیه وی این خواهد بود که هر ماده که به‌واسطه ترکیب خاصی بصورتی افتاد پس از انحلال ترکیب باز باقی است.

مثلا اگر بگوئیم ـ این درخت بید که امروز مـوجود است معدوم نمیشود. معنی این سخن نظر بفرضیه لاوازیه اینست‌که‌ماده معینی که در تحت شرایط معینه امروز شکل درخت بید سبز بخود گرفته پس از انحلال ترکیب درخت باز همان ماده است که بود و

از میان نمیرود.

ولـی فیلسوف معنی مثال را اینگونه میفهمد کـه «امـروز کـه با وجود درخت بید با شرایط معینه اشغال شده دیگر، با عدم آن اشغال نخواهد شد».

و همچنین

نظریه دیگر طبیعی که این فرضیه را تکمیل میکند (هر حادثه که در جهان هستی اتفاق میافتد هرگز از میان نمیرود) نظر به بیان گذشته مفهومش اینست که چون هر عمل عکس‌العملی دارد که خود نیز عملی است و عکس‌العمل دیگری دارد و همچنین ... بوسیله تبدیل قهقرائی میتوان حادثه نخستین را پیدا کرد یعنی حادثه‌ای مانند حادثه گذشته بوجود آورد (نه عین آن) وگرنه شرایط زمانی و مکانی هر حادثه باید از کار بیفتد و در این صورت ناموس علیت و معلولیت باطل گردیده و نظام خارج و ذهن سپری خواهد شد.

توضیحی که فلسفه میتواند باین سخنان بدهد همین است و بس ولی راستی اگر کسی پیدا شود که بگوید ماده جسمانی هر صورتی را که بواسطه ترکیب پیدا میکند مجموع ماده و صورت هرگز و هیچگاه حتی پس از انحلال ترکیب نیز از میان نمیرود و یا هـر حادثه که با شرایط زمانی و مکانی معینی پیدا شده حتی پس از اختلال شرایط نیز موجود است چنین کسی باید باور کند که همه چیز همه چیز است وفلسفه با چنین متفکری سخنی نداشته او را پائین‌تر از سوفسطی حقیقی‌میشمارد زیرا سوفسطی میان‌اندیشه‌ها لااقل تمایز قائل است و این متفکر این خاصه را نیز ندارد.

چنین کسی اگر آب بخواهد در پاسخ باید باسب سوار شد و اگر نان بخواهد در پاسخ باید بیرون دوید زیرا همه‌چیز با همه‌چیز مساوی است.

رابعـاً ــ نظر به بیانی کـه در نتیجه ۳ گذشت مطلق واقعیت هستی هیچگاه و بهیچ فرض قابل ارتفاع و انعدام نیست یعنی حقیقت وجود ضروری الوجود است.

البته با تأمل در این نظریه این پرسش پیش میآید که آیا این خاصه، ذاتی وجود و از آن خود اوست یا از جای دیگر بوی میرسد؟

برای دریافتن پاسخ تفصیلی این پرسش باید در انتظار مقاله آینده بود.

نظریه‌هائی که در این مقاله بثبوت رسید:

۱ــ ما واقعیت هستی را بهمهٔ اشیاء بیك معنی اثبات میکنیم.
۲ــ معنی واقعیت غیر ازمفهوم هر یك از موجودات واقعیت‌دار میباشد.
۳ــ ما از واقعیتهای خارجی. دو مفهوم مختلف انتزاع میکنیم: وجود و ماهیت.
۴ــ اصالت در خارج از آن هستی بوده و ماهیات پندارى و اعتباری هستند.
۵ــ ما بحقیقت هستی نمیتوانیم پی ببریم ــ یعنی با واسطه ــ
۶ــ واقعیت هستی بالذات معلوم است.
۷ــ وجود، یك حقیقت تشکیکی است.
۸ــ خواص ذهنی ماهیات در وجود جاری نیست.
۹ــ خواص خارجی ماهیات از آن وجود است ولی در آن بشکل دیگری درمیآید
۱۰ــ موجود هیچگاه معدوم نمیشود.
۱۱ــ تحقق عدم در خارج نسبی است.
۱۲ــ مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.

مقالهٔ هشتم

ضرورت و امکان

مقدمه

یکی از مسائلی که در فلسفه مورد‌بررسی قرار میگیرد و همواره مورد‌توجه فلاسفه جهان بوده اینست که: «آیا نظام موجودات جهان نظامی ضروری و وجوبی است یا نه؟» یعنی آیا آنچه در این جهان موجود میشود و مرتبه‌ای از مراتب هستی را اشغال میکند موجود شدنش خلاف‌ناپذیر و جبری و بحکم ضرورت است یا آنکه ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچگونه امتناعی نداره که آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه‌ای از مراتب، موجود میشود موجود نشود؟ و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است؟

تحقیق در اینکه آیا نظام هستی نظام وجوبی است یا نه یک مبحث خاصی را که مشتمل بر چندین مسئله است در فلسفه بوجود آورده‌که بنام «مبحث مواد سه‌گانه عقلی» خوانده میشود و در اطراف وجوب و امکان و امتناع گفتگو میکند.

در اطراف این مواد سه‌گانه عقلی از جنبه‌های مختلف بحثهای زیادی شده و قسمت‌هائی هم هست که مفید و مهم و قابل تحقیق است و دیده نشده است که در اطراف آنها تحقیقی شده باشد.

ولی با در نظر گرفتن وضع اینمقاله از بعضی قسمتها صرفنظر میکنیم و به پیروی خود اینمقاله فقط به‌بیان قسمتهائی میپردازیم که از مقدمات یا نتایج اصل فوق‌الذکر است.

در متن اینمقاله با طرز مخصوصی که اختصاص بخود اینمقاله دارد از ضرورت و امکان بحث شده و این طرز با آنکه متکی بمسائلی است که در مقاله ۷ گذشت و آن مسائل مورد‌قبول قاطبه پیروان حکمت متعالیه است از لحاظ طرز استنباط مسائل ضرورت و امکان از «مسائل وجوده» و بالاخص از اصالت وجود بی‌سابقه است و اختصاص به‌خود اینمقاله دارد و از طرفی مطالب مختلفی که در اینمقاله بیان شده خیلی درهم فشرده شده و از اینرو ممکن است که طرز تحقیق مسائل ضرورت و امکان در این‌مقاله حتی برای آشنایان باین مسائل نامفهوم یا

عجیب و غیرقابل قبول جلوه کند.

لهذا ما در اینمقدمه مجموع مسائلی را که مطالب مقاله متکی بآنها است و با اشاره مختصری در متن مقاله بآنها شده باضافه بعضی مسائل لازم دیگر توضیح کافی میدهیم و با توضیح مختصریکه در پاورقی خود مقاله میدهیم مطالب بخوبی واضح خواهد شد.

اینمقدمه مشتمل بر قسمتهای ذیل است:

۱ـ معنای ضرورت و امکان.

۲ـ ضرورت و امکان معقول است نه محسوس.

۳ـ آیا بحث ازضرورت و لاضرورت نظام‌موجودات بحثی است علمی یافلسفی؟

۴ـ منشأ ضرورت و امکان.

۵ـ قانون علیت و معلولیت.

۶ـ علت ضرورت دهنده بمعلول است (جبر علی و معلولی)

۷ـ نیازمندی معلول بعلت در بقاء.

۸ـ ضرورت بالذات و بالغیر.

۹ـ ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی.

۱۰ـ توجیه نظام موجودات.

۱۱ـ اصالت وجود و ضرورت و امکان.

۱۲ـ موجود معدوم نمیشود.

معنای ضرورت و امکان

ضرورت وامکان از جمله مفاهیمی هستند که احتیاج بتعریف و توضیح ندارند. اگر در یك مفهوم، ابهام و اجمالی باشد برای توضیح آنمفهوم بایدمتوسل بتعریف شد و اگر ابهام و اجمالی نباشد مستغنی از تعریف و توضیح است. تعریف یعنی تحصیل معرفت بذات یك چیز و آن با تجزیه مفهوم آنشیء بالجزاء و عناصر اولیه ذهنی وی صورت میگیرد همانطوریکه معرفت اجزاء و عناصر و مرکبات خارجی با تجزیه خارجی و عملی آنها صورت میگیرد یعنی تعریف تحلیل و تجزیه عقلانی مفهوم شیء است و از اینرو تنها در مورد مفاهیم مرکبه مصداق دارد، اما مفاهیم بسیطه که عناصر اولیه ذهنیات را تشکیل میدهند قابل تعریف نیستند و قهراً این عناصر بدیهی‌التصور و مستغنی از تعریف خواهند بود زیرا ابهام در بسائط ذهنی معنا ندارد.

توضیح آنکه هر صورت ذهنی (چنانکه در مقاله ۴ و ۵ گذشت) انطباق ذاتی دارد با واقعیتی از واقعیت‌ها و آنصورت، علم است و آنواقعیت، معلوم علم‌عین آگاهی و اطلاع و انکشاف معلوم است و در علم از آنجهت که علم است ابهام و اجمال که نوعی از جهالت است راه ندارد. چیزیکه هست اینست که اگر یك مفهوم و صورت ذهنی مرکب باشد، بدلائلی که در منطق ثابت شده میبایست مرکب باشد

از یك جزء اعم که ما به‌الاشتراك وی با یکعده اشیاء دیگر است و از جزء دیگر مساوی که اختصاص بخود وی دارد و البته تنها حصول یك صورت ذهنی در ذهن کافی نیست که جزء مشترك و جزء اختصاصی وی از یکدیگر تمیز داده شوند و آنمفهوم بواسطه جزء اختصاصی از غیر خودش باز شناخته و تمیز داده شود.

تشخیص و تمیز شیء از غیر خودش بوسیله جزء اختصاصی، اصطلاحاً «معرفت یاشناسائی نامیده میشود و گاهی علم اولی و حصول صورت اولی را که معلول برخورد ذهن با واقعیت عینی است معرفت اجمالی و تمیز و بازشناسی شیء را که نتیجه تجزیه و تحلیل ذهن بمابه‌الاشتراك و مابه‌الامتیاز است معرفت تفصیلی مینامند بهر حال معرفت، تمیز دادن و تعریف، ممتاز ساختن است و البته یك مفهوم و صورت ذهنی در صورتی نیازمند بتعریف و تحصیل شناسائی است که وجه مشترکی با اشیاء دیگر داشته باشد تا باتحصیل وجه اختصاص و امتیاز معرفت و شناخت حاصل شود و اگر مفهومی بسیط باشد بالذات، باجمیع مفاهیم دیگر مباینت دارد و بالذات از سایر مفاهیم متمایز است و قهراً معرفت بوی بالذات حاصل است.

علیهذا عناصر ذهنیه بسیطه یا اصلا عارض ذهن نمیشوند و ذهن از آنها هیچ اطلاعی ندارد و یا عارض ذهن میشوند در حالیکه واضح و بدیهی و بازشناخته و عاری از هرگونه ابهام و اجمال میباشند.

ضرورت و امکان و همچنین سایر «مفاهیم عامه فلسفی» از قبیل وجود و عدم و وحدت و کثرت و علیت و معلولیت مفاهیم بسیطه‌اند و اگر مرکب بودند میبایست از دو جزء مرکب باشند یکی جزء اعم (جنس) و یکی جزء مساوی (فصل) وفرض جزء اعم با جنبه عمومی بودن آنمفهوم چنانکه واضح است منافات دارد. علیهذا بحکم برهان مفهوم ضرورت و امکان غیرقابل تعریف و مستغنی از تعریف میباشند.

برای اثبات مستغنی بودن این دو مفهوم از تعریف چندان احتیاجی باقامه برهان نیست. هرکس بضمیر و وجدان خویش مراجعه کند مییابد که تصور روشن و بسیار واضحی از این دو مفهوم دارد. هرکسی در ذهن خود یك سلسله احکام قطعی و یقینی دارد مثلا همه‌کس میداند که چهار ضرب در پنج مساوی بیست است و باینمطلب یقین دارد و خلاف آن را محال و ممتنع میداند پس بیست‌بودن چهار ضرب در پنج را ضروری میداند و البته تا اذهان تصور روشنی از ضرورت نداشته باشند نمیتوانند در مورد قضیه‌ای اینگونه حکم نمایند. اساساً مفاهیم عامه فلسفی همه بدیهی‌التصور و همه آنها ابزارهای اصلی تفکر بشر هستند. بشر اگر تصوری از وجود و عدم و تصوری از وجوب و امکان و امتناع و تصوری از وحدت وکثرت و تصوری از علت و معلول نداشته باشد نمیتواند در هیچ موضوعی با طرز عقلانی و منطقی فکر کند و در اطراف موضوعات بطرز استدلالی سخن براند. ملاك «نطق» که مابه‌الامتیاز انسان از سایر حیوانات است

برخلاف آنچه عموما فلاسفه میگویند تنها قوه تجرید و تعمیم وکلی‌سازی ذهن نیست بلکه واجد بودن اینمفاهیم عامه فلسفی است که معقولات ثانیه و نتیجه یك نوع فعالیت خاص ذهن میباشند. بهرحال پس ما در مقام بیان معنای ضرورت و امکان، احتیاج بتعریف نداریم و در اینگونه موارد طبق معمول به‌تنبیه و تذکار و ارجاع اذهان بمرتکزات و وجدانیات آنها باید قناعت کرد.

ضرورت و امکان معقول است نه‌محسوس

بیان مفصل اینکه مفاهیم ضرورت و امکان و امتناع از چه راهی وارد ذهن میشوند و قوه مدرکه بچه ترتیب و بچه کیفیت بآنها نائل میشود؟ و آیا آنطوریکه برخی از حسیون پنداشته‌اند ورود اینمفاهیم را بذهن از راه یکی از حواس میتوان توجیه کرد یا نه؟ و همچنین بیان اینکه بچه دلیل باید اینمفاهیم را جزء مفاهیم عامه فلسفی و معقولات ثانیه شمرد و همچنین بیان اینکه آیا دلیلی هست که همه اذهان خواه ناخواه واجد این مفاهیم هستند یانه؟ جزء مطالبی است که با درنظر گرفتن وضع اینمقاله ما نمیتوانیم بتفصیل وارد آنها بشویم ولی اندك توجهی کافی است که بفهمیم هیچیك از اینمفاهیم سه‌گانه حسی نیستند و معقولند. بدیهی است که ضرورت و جبر وخلاف‌ناپذیری که بسر سراسر موجودات حاکم است یك پدیده بالخصوصی در عرض سایر پدیده‌های جهان نیست که قابل حس و لمس باشد و ما هرگز جبر و ضرورت را ندیده یا نشنیده یا بو نکرده‌ایم و در عین حال تصور روشنی از آنها داریم پس عقل ما اینحقایق را بطریق دیگر نائل شده بعلاوه، ما در مقاله ۵ باثبات رسانیدیم که علیت و معلولیت قابل احساس نیست و همچنین ثابت کردیم که مفهوم وجود را ذهن از راه احساس نائل نشده پس چگونه ممکن است که ضرورت و جبر را که از شئون علیت ومعلولیت است واز لحاظی از شئون وجود است بااحساس کرده باشیم.

دانستن اینکه ضرورت و امکان و امتناع معقول است نه‌محسوس از آنجهت برای ما مفید است که وقتی اقسام ضرورتها و امکانها را بیان میکنیم و توضیح میدهیم که غیر از جبر علی و معلولی که مادیین آنرا میشناسند ضرورتها و جبرهای دیگری نیز هست اگر مورد اعتراض واقع شویم که ما جز جبر علی و معلولی را احساس نمیکنیم در پاسخ خواهیم گفت که ما حتی جبر علی و معلولی را نیز احساس نمیکنیم و همه این ضرورت و جبرها را بانوعی از تحلیل عقلی میبابیم.

این بحث علمی است یا فلسفی؟

ممکن است برای کسانیکه حدود حس و عقل و حدود علم و فلسفه را درست باز نشناخته‌اند این توهم پیش آید که اینمسئله را از طریق «علوم» میتوان حل کرد باین بیان که: هر علمی ما رابیك سلسله مسائل ضروری و قوانین قطعی‌هدایت میکند،مثلا اگرشیمی‌بمامیگوید نتیجه فلان‌فورمول‌فلان‌ترکیب‌است‌معنایش‌اینست‌که‌بطور

ضرورت و وجوب این نتیجه را دارد و اگر فیزیك خواص ماده و قوه و قوانین حرکت را بیان میکند بطور ضرورت و جبر و تخلف‌ناپذیر بیان میکند و اگر هندسه میگوید خاصیت فلان شکل فلان چیز است یعنی بطور ضرورت و جبر آنخاصیت ثابت است و خلافش محال و ممتنع است و همچنین سایر علوم. پس هر علمی ما را بیك سلسله قواعد ضروری و نوامیس قطعی هدایت میکند و ما میتوانیم‌بگوئیم طبق راهنمائی علوم و یالااقل بگوئیم تاآنجا که علوم نشان میدهد یك سلسله نظامات قطعی و نوامیس ضروری بر این‌جهان حکومت میکند.

ولی اگر خواننده محترم آنچه را در مقاله ۱ در مقام فرق فلسفه و علم‌گفتیم در نظر داشته باشد میداند که سنخ بحث علمی اینست که همواره موضوعی را مفروض‌الوجود میگیرد و بتحقیق درباره خواص آنموضوع میپردازد و اما اینکه فلان چیز آیا موجود است یا موجود نیست و بفرض وجود وجودش چگونه وجودی است پاسخ بحث دیگری که نامش را فلسفه گذاشته‌ایم قابل تحقیق است وعلم نمی‌تواند بتحقیق این امور بپردازد و اگر بپردازد خواه‌ناخواه سنخ بحث و موضوع بحث و متد تحقیق و وسائل و ابزارهای تحقیق یعنی اصول متعارفه و موضوعه‌ایکه بکار برده میشود همه عوض میشود و تبدیل بفن دیگری میشود که نامش را «فلسفه» گذاشته‌ایم.

علیهذا در اینجا که درمقام تحقیق از ضرورت ولاضرورت موجودات هستیم خواه‌ناخواه باید از روش بحث فلسفی استفاده کنیم و با اصول متعارفه یا موضوعه فلسفی دست بکار شویم **وثانیاً** فرضاً کـه روش مخصوص علـوم بتـوانـنـد مـا را بضرورت قسمتی از نظام موجودات واقف سازند، اما از آنجائیکه حوزه تحقیقات علوم محدود است و تنها کاری که از علمی از علوم برمیآید اینست که خواص‌شیء یا اشیاء معینی را بیان میکند، تحقیقات ما درباره نظام موجودات محدود خواهد شد بموضوعاتیکه علوم بآنها دسترسی پیدا کرده‌اند و خواص آنها را شناخته‌اند و اما حوزه تحقیقات فلسفی چون جنبه کلی و عمومی واحاطی دارد وبطوری است که ماوراء آن‌عدم است یعنی ماوراء ندارد قهراً شامل نظام کلی موجودات است و قدر متیقن اینست‌که ایمسئله اگر قابل‌تحقیق‌باشد تنها ازطریق‌فلسفی قابل‌تحقیق‌است‌و اگرقابل‌تحقیق‌نیست ازهیچ‌طریقی‌نیست **وثالثاً** هرچندهمانطوریکه درضمن‌اشکال‌بیان شد هرعلمی قواعدومسائل‌خویش را بصورت‌ضروری وجبری بیان‌میکند ولی ازبیان اینجهت عاجز است که چرا ضروری و جبری و تخلف‌ناپذیر است و منشأ این ضرورت و جبر چیست؟ و این عجز در علوم طبیعی و تجربی آشکارتر است زیرا حد اکثـر یك فرضیه و نظریه طبیعی آنست که حس و تجربه‌های مکرر آنرا تأیید کرده است و البته آنچه حس و تجربه بما افاده میکند اینست که آنچه در طبیعت واقع شده و میشود اینگونه است و اما اینکه چرا و بچه جهت باید حتماً چنین باشد و خلافش محال و ممتنع است از عهده حس و تجربه بیرون است و ناچار باید دست بدامان یك نوع دلائل دیگری شد که همانا دلائل فلسفی است.

حقیقت اینست که همه علوم و بالاخص علوم طبیعی با استناد ضمنی بیك «اصل موضوع» مسائل خود را بصورت ضروری و قطعی بیان میکنند و آن اصل موضوع «اصل ضرورت نظام وجود» است. این اصل که در علوم بمنزلهٔ اصل موضوع بکار برده میشود جزء مسائل اصلی فلسفه است. و این خود یکی از جهات نیازمندی علوم بفلسفه است که در مقاله ۱ اجمالا اشاره شد و اگر با روش فلسفی یعنی با تفکر عقلانی درباره «وجود و موجوده» در مبحثی که فلاسفه آن را مبحث مواد سه‌گانه عقلی میخوانند ضروری بودن نظام موجودات را بتوانیم اثبات کنیم و منشأ این ضرورت را نتوانیم نشان دهیم قهراً نمیتوانیم مسائل علوم را ضروری و قطعی تلقی کنیم بلکه نمیتوانیم آنمسائل را بعنوان «قانون علمی» بپذیریم زیرا قانون علمی هنگامی صورت قانون علمی بخود میگیرد که ذهن آنرا بصورت قطعی و خلاف‌ناپذیر تلقی کند والا هیچ‌فرقی بین قانون علمی و فرض احتمالی نخواهد بود. پس بیان اینکه این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده تنها باطرز تحقیق فلسفی میسر است.

منشا ضرورت و امکان

در اینجا ما عقاید دیگریکه در این زمینه ابراز شده بیان میکنیم و از قدیم‌ترین زمانها شروع میکنیم تا ضمناً سیر تحولی اینمسئله را نیز فی‌الجمله بیان کرده باشیم و نظریه خود را بعداً تحت عنوان «اصالت وجود و ضرورت و امکان» بیان خواهیم کرد.

آنچه از زمانهای بسیار قدیم در این زمینه رسیده اینست که هریك از ضرورت و امکان و امتناع خاصیت مخصوص برخی از ماهیات و ذوات هستند یعنی ماهیات بالذات مختلفند و خاصیت بعضی از آنها ضرورت وجود و خاصیت بعضی امکان وجود و خاصیت بعضی امتناع وجود است و لهذاماهیات از این لحاظ برسه قسم‌اند واجب الوجود ــ ممکن‌الوجود ــ ممتنع‌الوجود.

اینسته واجب و ممکن و ممتنع را اینطور تعریف کرده‌اند واجب آنست که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است و ممتنع آنست که ذات و ماهیتش مقتضی‌عدمش میباشد و ممکن آنست که ذات و ماهیتش نسبت بوجود و عدم‌لااقتضا است.

بعداً فلاسفه اندکی دقیق شدند و این بیان را خیلی ناقص بلکه‌کودکانه‌دیدند و گفتند ذاتیکه خودش مقتضی وجود یا مقتضی عدم خویش باشد معنا ندارد و چگونه ممکن است که یك‌چیز خودش وجود دهنده یا معدوم‌کننده خودش باشد و گفتند اگر واجب‌الوجودی داشته باشیم باینمعنا است که ذاتی است که وجودش از ناحیه علت خارجی بوی نرسیده و اگر ممتنع‌الوجودی داشته باشد باینمعنا است که عدمش معلول علت خارجی نیست نه اینکه واجب‌الوجود ذاتی است که خودش وجوددهنده خویش است و ممتنع‌الوجود ذاتی است که خودش معدوم‌کننده خویش است آری اینقدر میتوان گفت که واجب‌الوجود ذات و ماهیتی است که

اگر عقل آنرا تصور کند موجودیت‌را از حاق ذات‌آن ماهیت انتزاع‌میکند همانطوریکه چون عدد چهار را تصور میکند جفت‌بودن را از حاق ذات وی انتزاع میکند و خلاف آنرا محال میداند و ممتنع‌الوجود ماهیتی است که اگر عقل آنرا تصور کند معدومیت را از حاق ذات وی انتزاع میکند. پس واجب‌الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر نیست و عقل از حاق ذات وی موجودیت را انتزاع میکند و ممتنع‌الوجود ذاتی است که بخودی خود وقطع نظر از علت خارجی معدوم است و عقل از حاق ذات وی معدومیت را انتزاع میکند و ممکن‌الوجود ذاتی است که از ناحیهٔ غیر و معلول غیر است و بطوری است که عقل از ذات وی با قطع نظر از شیء خارجی نه‌موجودیت را انتزاع میکند و نه معدومیت را.

ولی بعداً که فلاسفه در الهیات غور بیشتری کردند و روی براهین مخصوصی خواص واجب را بدست آوردند ثابت کردند که اگر واجب‌الوجودی داشته باشیم ممکن نیست که آن واجب‌الوجود مانند سایر اشیاء مرکب باشد از ماهیتی ووجودی بلکه واجب‌الوجود باید وجود محض و هویت صرف باشد و از اینرو تعریف واجب‌الوجود «بماهیتی که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع میشود» نیز صحیح نیست بلکه تعریف صحیح واجب‌الوجود اینست «حقیقتی که وجود صرف است و قائم بذات خویش میباشد».

مطابق نظریه اینعده از فلاسفه اساس دو نظریه بالا در مقام بیان‌منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هریك از این سه را خاصیت ماهیتی از ماهیات میدانستند غلط است زیرا چنانکه دیدیم وجوب ذاتی نمیتواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد بلکه اگر وجوب ذاتی داشته باشیم یعنی اگر واجب‌الوجود بالذاتی داشته باشیم که وجوب خاصیت ذاتی او است او باید وجود محض و هویت صرف (بلاماهیت) بوده باشد.

خواننده محترم توجه دارد که فعلا در مقام بیان نظریه‌های فلاسفه درباره منشأ ضرورت و امکان هستیم و اینمطلب را مانند یکعده مطالب دیگر مقدمه اثبات «اصل ضرورت نظام موجودات» قرارداده‌ایم و فعلا نظری باثبات ذات واجب‌الوجود و اینکه بچه دلیل واجب‌الوجودی داریم؟ و آیا واجب‌الوجود وجود صرف‌است و ماهیت ندارد یا اینطور نیست؟ وخواص واجب‌الوجود چه چیزهائی باید بوده باشد؟ نداریم. از لحاظ فلسفی مسئله اثبات واجب مؤخر است از اینمسئله و آنچه در اینمقاله گفته میشود مقدمه و پایه است نسبت بآنمسئله و فهمیدن آنچه در اینجا گفته‌میشود برای حل آن معما فوق‌العاده دخیل است و آخرین مقاله اینسلسله مقالات بمسئله اثبات واجب و متفرعات آن اختصاص داده شده و البته در اینمقاله بعد از آنکه ثابت شد نظام وجودات نظام وجوبی است و ثابت شد که هر ضرورت بالغیری منتهی میشود بضرورت بالذات خواه ناخواه اجمالا اینمطلب نیز بمیان خواهد آمد که وجود ممکن منتهی بواجب‌الوجود است. در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان نظریه چهارمی هست که من‌قریب گفته خواهد شد.

قانون علیت و معلولیت

قانون علیت و معلولیت عبارت از اینست که هر حادثه‌ایکه پیدا میشود احتیاج بموجود و پدیدآورنده‌ای بعبارت دیگر هرچیزی که هویتش «کار» و «حادثه» بوده باشد آنچیزکننده و پدیدآورنده میخواهد. مقاله ۹ به‌این قانون و متفرعات وی اختصاص داده شده. قانون علیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است. صدفه عبارت است از اینکه فرض کنیم حادثه‌ای خودبخود بدون آنکه شیء از اشیاء دخالت داشته باشد بوجود آید یکی از ضروریات عقل امتناع صدفه و اتفاق است درمقاله ۹که‌مستقلااز علت ومعلول‌بحث میشود مواردیکه‌موهم‌الوقوع صدفه‌واتفاقاست باتوجیه صحیح آنها خواهد آمد. در میان دانشمندان جهان از آغاز تاریخ جهان کمتر افرادی پیدا میشوند که وقوع صدفه را جایز بدانند فقط در میان دانشمندان قدیم یونان احیاناً کسانی یافت میشوند که منکر مبدأ جهان بوده‌اند و وقوع‌صدفه را جایز میدانسته‌اند ولی حقیقت اینست که معلوم نیست این نسبتها که در تاریخ داده میشود چه اندازه سمت دارد.

اعتقاد بصدفه و اتفاق و نفی قانون قطعی علیت و معلولیت مستلزم اینست که هیچگونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان قائل نشویم و هیچ‌چیز را شرط و دخیل در هیچ‌چیز ندانیم و پیدایش هیچ حادثه‌ای را مربوط بهیچ امری ندانیم و بین هیچ چیزی و چیز دیگری رابطه‌ای قائل نشویم و البته اینجهت مستلزم اینست که خط بطلان روی تمام علوم بکشیم زیرا هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و نظامات جهان و اگر پیدایش یك حادثه بلاجهت و بلاعلت جایز باشد در همه‌وقت و تحت هرشرطی وقوع هرحادثه‌ای را میتوان انتظار داشت و در هیچ وقت و تحت هیچگونه شرائطی اطمینان بعدم وقوع هیچ حادثه‌ای نمیتوان پیدا کرد.

قانون علیت و معلولیت عمومی یکی از قوانین فلسفی است که جزء پایه‌ها و ارکان کلی قواعد و قوانین همه علوم است.

علت ضرورت دهنده بمعلول است ـ جبر علی و معلولی

یکی از احکام و فروع قانون علیت و معلولیت که مربوط بمبحث ضرورت و امکان است و لازم است در مقدمه بحث از ضرورت نظام موجودات از او سخن بمیان آید اینست که: «علت ضرورت‌دهنده بمعلول است».

علت را هرکس باین اندازه میشناسد که «وجود دهنده معلول است». حالا میخواهیم بفهمیم که آیا همانطوریکه علت وجود دهنده معلول است ضرورت دهنده وی نیز هست یانه، و معنای اینجمله‌اینست که آیا با فرض تحقق علت تامه شیء، تحقق‌یافتن معلول: قطعی و جبری و تخلف‌ناپذیر است یا نه؟

اندك تأملی روشن میکند که اگر علت ضرورت‌دهنده نباشد وجود دهنده نیز نخواهد بود زیرا معلول با قطع نظر از علت «امکان وجود» دارد و البته امکان وجود

شیء بتنهائی کافی برای موجودیت آن شیء نیست و الامیبایست هر حادثه ممکنی بدون علت و موجبی بوجود آید و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی بانفی علیت و معلولیت عمومی‌است وچنانکه دیدیم مساوی بانفی همه علوم و فرورفتن در ورطه سوفسطائی‌گری است.

بعد ازاینکه معلوم شد امکان ذاتی وجود شیء به‌تنهائی کافی نیست اگر فرض کنیم که معلول مفروض ما از ناحیه علت خویش نیز امکان وجود دارد نه‌ضرورت وجود یعنی بافرض تحقق علت نیز حالش همان حالی است که قبل از تحقق علت داشت پس فرض تحقق‌علت وعدم تحقق‌علت نسبت بمعلول مساوی است وهمانطوریکه در فرض عدم تحقق علت مرجحی برای پدیدآمدن معلول نیست در فرض تحقق علت نیز مرجحی در کار نیست و همانطوریکه در فرض عدم تحقق علت، وجود یافتن معلول مساوی باصدفه و اتفاق است و امتناع عقلی دارد، درصورت تحقق علت نیز وجود یافتن معلول امتناع عقلی دارد پس اگر علت ضرورت‌دهنده بمعلول خویش نباشد وجود دهنده آن نیز نخواهد بود یعنی واقعاً علت، علت نخواهد بود. پس علیت از این لحاظ مساوی باضرورت و جبر است و نظام علی و معلولی قهراً نظام ضروری وجبری‌خواهدبود.

اینکه علت ضرورت دهنده بمعلول است فطری و مورد قبول تمام اذهان بشری است و اگر کسی احیاناً در بحثهای علمی در مقام انکار آن برآید در مقام عمل بحسب فطرت ساده‌خویش از آن پیروی میکند و همانطوریکه در متن بیان شده: **«اگر بدری بسته فشار آوردیم وبازنشد برمیگردیم واز گوشه و کنار بجستجو می‌پردازیم یعنی میخواهیم بفهمیم چه کم‌وکاستی در علت بازشدن در پیدا شد. که درباز نمیشود چه اگر چنین کم‌وکاستی موجود نبود فشار دست با بقیه شرائط حتماً (بالضروره) در را باز میکرد و همچنین. پس ناچار علت تامه هر معلول بمعلول خود «ضرورت» میداده و معلول وی در دنبال ضرورت بوجود میآمده.**

این قانون را که علت ضرورت دهنده بمعلول است و معلول تاوجوب‌وضرورت پیدا نکند وجود پیدا نمیکند قانون جبر علی ومعلولی میخوانیم. این قانون را قاطبه حکما قبول دارند و مخالفین این قانون دو دسته هستند یکدسته کسانیکه بنوعی قائل بصدفه و اتفاق میباشند و خود قانون علیت و معلولیت را منکرند طرفدار این نظریه چه در قدیم و چه درجدید بسیار کم است. اخیراً گروهی از علماء فیزیك در اثر یك قسمت مطالعاتی که در عالم ذرات نموده‌اند و آزمایشهائی بعمل‌آورده‌اند. بنتائجی رسیده‌اند که از آن نتائج؛ نفی جبر علی و معلولی را استنباط نموده‌اند. ولی حقیقت اینست. که اصل جبر علی و معلولی خارج از حوزه فیزیك است نه با اصول فیزیکی اثبات‌شدنی است و نه ابطال‌شدنی. معمولا استنباطاتیکه از طرف علماء فیزیك دراین زمینه‌ها میشود یك نوع استنباطات نظری و تعقلی است و چون این استنباطات نظری طبق اصول منطقی صورت نمیگیرد ارزشی ندارد. و رابطه صحیح و معقولی بین آزمایشهای محقق علمی و این استنباطات نظری وجود ندارد.

و ما در مقاله ۹ یا مقالهٔ ۱۰ در اطراف این موضوع مفصلا بحث خواهیم کرد.

دسته دیگر که منکرقانون جبر علی و معلولی میباشندگروهی از متکلمین می‌باشند اینگروه قانون علیت ومعلولیت را انکار ندارند ولی اصل جبر علی ومعلولی را منکرند اینگروه از متکلمین بجای قانون جبر علی و معلولی بقانون دیگری بنام «قانون اولویت» قائلند و بیان‌های مخصوصی برای اثبات مدعای خویش دارند و حکماء و محققین متکلمین پاسخهای مفید و قانع‌کننده‌ای بآنان داده‌اند و چون بیان اینگروه حاوی مطلب مهمی نیست ما از شرح آن و شرح پاسخهائی که بآن داده شده صرف‌نظر میکنیم.

آیا نیازمندی معلول بعلت تنها در حدوث است یا هم در حدوث است و هم در بقاء؟

برای آنکه اصل «ضرورت نظام موجودات» را درك کنیم ناچاریم یکی دیگر از مسائل مربوط بقانون علت و معلول را که آن نیز از مقدمات این اصل است طرح کنیم و آن اینست که آیا تاثیر علت در معلـول و نیازمندی معلول بعلت تنها در حدوث معلول است یاهم در حدوث است وهم در بقاء؟

معنای این سؤال اینست که آیا حادثه‌ایکه نبود و بوجود آمد و بعد برای مدتی کم یا زیاد بوجود خود ادامه میدهد تنها در لحظه اول که نبود و پیدا شد نیازمند بعلت است واما بعداز آنکه بوجود آمد مستغنی از علت است یا آنکه معلول حدوثا و بقائا متکی بعلت است و محال است که چیزی وجود معلولی داشته باشد و بتواند لحظه‌ای بدون استناد بعلت، بوجود خویش ادامه دهد. فرض کنید جسم ساکنی را بوسیله وارد آوردن یك نیرو براو بحرکت آوریم، حرکت جسم حادثه‌ایست که نبود و پیدا شد. نیروی اولی که برجسم وارد شد علت حرکت جسم است حالا باید ببینیم که این حرکت تنها در ابتدا نیازمند بعلت است و همینکه پیدا شد در ادامه خویش نیازمند بعلت نیست یا آنکه برای همیشه محتاج بعلتی هست و ممتنع است که از علت منفك شود هرچند آنعلت برما مخفی باشد.

و بنابراینکه ما معلول را در بقاء محتاج بعلت ندانیم و بگوئیم که معلول بخودی خود بوجود خویش ادامه میدهد یك سؤال دیگر پیش می‌آید و آن اینکه آیا این ادامه دادن، ضروری و جبری خواهد بود یانه؟

پس ما بعد از قبول قانون علیت و معلولیت و قبول قانون جبر علی و معلولی برای آنکه اذعان کنیم وجود هرموجودی بطور ضرورت و وجوب و جبر است ناچار باید قبلا برما ثابت شده باشد که معلول در بقاء نیز محتاج بعلت است و علت که وجود دهنده و ضرورت‌دهنده بمعلول است حدوثا وبقائا وجوددهنده و ضرورت‌دهنده است و یالااقل باید برما ثابت شده باشد که هرچند معلول در بقاء نیازمند بعلت نیست و خود بخود بوجود خویش ادامه میدهد ولی این ادامه دادن خود بخود، جبری و ضروری و تخلف‌ناپذیر است. والبته بدیهی است که اگر معلولات را در بقاء محتاج بعلت ندانیم و هم آنکه ادامه دادن خود بخودی معلول را نیز جبری و ضروری

ندانیم نمیتوانیم اثبات کنیم که «نظام موجودات جهان نظام جبری و ضروری است».
در اینجا سه نظریه است:

۱ــ معلولات حدوثاً و بقائاً نیازمند بعلت هستند و حدوثاً و بقاء از ناحیه علل خویش کسب وجود و ضرورت میکنند: این عقیده قاطبه فلاسفه است و در میان فلاسفه مخالفی دیده نمیشود.

۲ــ معلولات در حدوث محتاج بعلت هستند نه در بقاء لکن بقاء وادامه خود بخودی بطور جبر و ضرورت صورت میگیرد. این نظریه عده‌ای از دانشمندان جدید است که از یکعده تجربیات فیزیکی استنباط کرده‌اند.

۳ــ معلولات در بقاء وادامه محتاج بعلت نیستند و هیچگونه ضرورت و جبری هم در بقاء وادامه آنها نیست. این نظریه آندسته از متکلمین است که از طرفی اصل نیازمندی معلول را بعلت در بقاء منکرند و از طرف دیگر اصل جبر علی و معلولی (اینکه علت ضرورت دهنده بمعلول است) را انکار دارند.

فلاسفه برای اثبات نظریه خویش دلائل متقنی آورده‌اند و آراء وعقاید متکلمین را با طرز عقلانی صحیحی انتقاد کرده‌اند و در متن اینمقاله آنچه متکلمین وسایر طرفداران نظریه عدم نیازمندی معلول بعلت در بقاء ابراز داشته‌اند بیان و انتقاد شده و به‌نظریه فیزیکی دانشمندان جدید نیز اشاره شده و ثابت شده که معلول در بقاء نیز محتاج بعلت است و از ناحیه علتی کسب وجود و کسب ضرورت میکند. و این مطالب بعداً در ضمن خود مقاله تحت عنوان «اشکال» و «پاسخ»های متعدد و مشروحی خواهد آمد و چون اینمطلب علاوه برآنچه در ضمن اشکال و پاسخهای اینمقاله گفته شده در مقاله ۹ در ضمن بیان اینکه: «آیا مناط احتیاج بعلت حدوث است یا امکان؟» مشروحتر خواهد آمد و در آنجا ناچاریم تمام جوانب و حدود مطلب را ذکر کنیم برای اجتناب از تکرار از بیان مشروح آن دراینمقدمه خودداری میکنیم. برای فهمیدن مدعای اینمقاله همین طرح اجمالی کافی است.

ضرورت بالذات و بالغیر

از آنچه قبلا در ضمن بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم و از آنچه در ضمن بیان قانون جبر علی و معلولی گفتیم تاندازه‌ای معنای ضرورت بالذات و بالغیر روشن شد ولی برای مزید توضیح لازم است اقسام ضرورت وامکان و امتناع را بحسب آنچه عقل اعتبار کرده‌است ومطابق آخرین تحقیقاتی که در اینزمینه شده بیان کنیم:

هریك از این مواد سه‌گانه عقلی بحسب فرض ابتدائی یا بالذات است یا بالغیر ضرورت بالذات یعنی اینکه موجودی بدون استناد بهیچ علتی موجود بوده و قائم بالذات باشد و عدم برذات او محال باشد. چنین موجودی را ما واجب‌الوجود میخوانیم.

ضرورت بالغیر یعنی اینکه موجودی در وجودش مستند بغیر باشد و از ناحیه آن غیر که علت وجود او است وجود و ضرورت وجود کسب کرده باشد.

امتناع بالذات یعنی اینکه چیزی بالذات وجود براو محال باشد مثل اجتماع نقیضین و صدفه و طفره وغیره.

امتناع بالغیر یعنی اینکه چیزی بالذات وجود براو محال نیست بلکه اگر علت وجود دهنده‌ای در کار باشد موجود خواهد شد لکن چون علتش موجود نیست آن نیز قهراً و جبراً موجود نیست پس بواسطه نبودن علت، آن چیز امتناع وجود پیدا کرده و چون این امتناع از ناحیه عدم علت است آنرا امتناع بالغیر میخوانیم.

امکان ذاتی عبارت است از اینکه شیء بحسب ذات نه‌ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود بلکه بحسب ذات هم قابل موجود شدن است و هم قابل معدوم شدن مثل همه اموریکه دراینجهان پدید میآیند و از بین میروند. امکان ذاتی باضرورت بالغیر وامتناع بالغیر منافات ندارد زیرا اشکالی نداردکه شیء بحسب ذات، لااقتضا باشد یعنی نه ضرورت وجود داشته باشد و نه‌امتناع وجود لکن بحسب اقتضاء غیر، ضرورت یا امتناع پیداکند وچون علت ضرورت‌دهنده بمعلول است هرممکن بالذاتی در حال وجود، ضرورت بالغیر دارد ودر صورت عدم؛ امتناع بالغیر.

واما امکان بالغیر معنادارد یعنی معقول نیست که امکان از ناحیه غیر برای شیء حاصل شود زیرا آن شیء بحسب ذات یا ممکن است یا واجب یاممتنع اگر ممکن است پس بحسب ذات واجد امکان است و معنا ندارد که از ناحیه غیر باو امکان برسد و اگر واجب یا ممتنع است لازم میآید که واجب بالذات و ممتنع بالذات بواسطه یك امر خارجی حالتی پیدا کند که هم براو عدم جایز باشد و هم وجود و البته اینجهت با وجوب ذاتی وامتناع ذاتی منافی است پس امکان بالغیر معنا ندارد و از اقسام شش‌گانه فرضی ابتدائی ما پنج قسم معقول و یك قسم غیرمعقول است.

از بیان فوق معلوم شد که هرمعلولی وجوب و ضرورت بالغیر دارد واگر فرضاً نظام موجودات از سلسله علل و معلولات غیر متناهی تالیف یافته باشد تمام نظام موجودات از وجوبات بالغیر تشکیل شده (نه وجوب بالذات).

یکی از موارد تناقض‌گوئی مادیین همین‌جا است یعنی از طرفی خود را بنظام علی و معلولی معتقد نشان میدهند و از طرف دیگر جبر علی و معلولی را دلیل برنفی مبدأ کل وصانع کل میگیرند و ادعا میکنند که چون پیدایش موجودات برطبق نظام علی و معلولی، جبری و خلاف‌ناپذیر است فرض وجود مبدأ کل وصانع کل معنا ندارد، زیرا وجود هرموجودی بطور وجوب و جبر و ضرورت است و هرموجودی در مرتبه خود واجب‌الوجودی است پس فرض واجب‌الوجودی که خالق کل موجودات باشد چه لزومی دارد ولی حقیقت اینست که جبر علی و معلولی یکی از مقدمات قطعی است که ما را بوجود علة‌العلل و واجب‌الوجود بالذات که همه وجوبات بالغیر و وجودات بالغیر منتهی باو وقائم بذات او است رهبری میکند ومادیین نعل وارونه میزنند زیرا اساس مادیت و انکار مبدأ کل روی بناء صدفه و نفی نظام علی و معلولی است نه روی اثبات آن، لکن مادیین چون چاره‌ای از قبول قانون علیت و معلولیت نمی‌بینند فهمیده یا نفهمیده بین جبر غیری و جبر ذاتی اشتباه میکنند

بهرحال این نکته را برای فهمیدن بعضی قسمتها که درخود مقاله خواهد آمد نباید از نظر دور داشت.

ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی

بعد از آنکه معنای ضرورت ذاتی را مطابق اصطلاح شایع فلسفی بیان کردیم لازم است در اینجا معنای ضرورت ذاتی را طبق اصطلاح شایع منطقیین نیز بیان کنیم زیرا تا فرق این دو قسم روشن نشود حقیقت مطلب آنجا که اثبات میکنیم وجود مطلقاً مساوی با وجوب ذاتی است و هروجودی (خواه وجود ممکن و خواه وجود واجب) دارای وجوب و ضرورت ذاتی است یعنی هر وجودی واجب‌الوجود بالذات است روشن نخواهد شد.

البته خواننده محترم اگر اهل تعمق و تدبر باشد متوجه خواهد بود که آنچه در تحت‌عنوان فوق‌میگوئیم صرفاً بیان اصطلاحات وتلاعب با الفاظ نیست بلکه تجزیه دقیقی است از احکام مختلفه عقل. قبلا اشاره کردیم که احکام ذهن در مورد ضرورت وامکان وامتناع احکامی است عقلی نه‌حسی و ناچار درمورد این سنخ احکام یا باید بکلی دم فروبست و سخنی از جبر و ضرورت نظام موجودات یا از امکان یا از استحاله وامتناع اشیاء بزبان نیاورد و یا آنکه باید تجزیه دقیق عقلانی بعمل آورد واعتبارات مختلف ذهن را از یکدیگر بازشناخت. وچنانکه میدانیم مسئله ضرورت نظام موجودات در قدیم و جدید همواره در درجه اول اهمیت قرار داشته و امروز هم صاحبان مکاتب مختلف اعم از الهی و مادی قسمتی از کاوشهای خویش را باین مسئله اختصاص داده‌اند و روی اینجهت اگر کسی بخواهدکه مسئله ضرورت نظام موجودات برایش روشن شود باید تمام اقسام ضرورتها را و بعبارت دیگر انواع احکام عقل را در این زمینه تشخیص دهد تا حقیقت روشن و جلو سفسطه‌ها گرفته شود.

ما این دو قسم ضرورت ذاتی را تحت‌عنوان دو اصطلاح فلسفی و منطقی بیان میکنیم و ضمناً یادآوری میکنیم که قبل از طلوع نظریه اصالت وجود از لحاظ تحقیق فلسفی در «مواد سه‌گانه عقلی» شناختن این دو قسم ضرورت ذاتی چندان لزومی نداشت ولی بنابراصل اصالت وجود اگر کسی این دو قسم ضرورت را بخوبی باز نشناسد گرفتار اشکالات عظیمی خواهد شد و همان گرفتاریها است که برخی را بطرف نفی وجود ممکن و برخی دیگر را بسوی نظریه اعتباری بودن وجود کشانیده است.

طرفداران منطق دیالکتیک چون‌این دو قسم ضرورت‌را نمیشناخته‌اند باشتباهات عظیم و احیاناً مضحکی دچار شده‌اند و ما بعداً در پاورقی‌های مقاله به‌آنها اشاره خواهیم کرد.

ضرورت، همه‌جا چه در منطق و چه در فلسفه در مقابل امکان و امتناع گفته میشود چیزی که هست اینست که منطقیین در باب قضایا هر وقت سخن از ضرورت ذاتی بمیان میآورند آنرا در مقابل ضرورت وصفی و شرطی قرار میدهند و این

تقسیم را منطقیین از نظر کیفیت حکم عقل کرده‌اند نه از نظر واقع و نفس‌الامر هرچند بین حکم عقل و واقع و نفس‌الامر مطابقت است.

ضرورت وصفی عبارت از اینست که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد ولی نه مطلقاً بلکه در حالیکه موضوع دارای صفت خاص و حالت خاصی بوده باشد مثل آنکه میگوئیم حرکت برای جسم ضرورت دارد در حالیکه نیروئی بر او اثر کند و مانعی در کار نباشد و ضرورت ذاتی اینست که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد مطلقاً بدون اینکه مشروط بشرط خارجی خاصی باشد وبدون آنکه حالت معینی دخالت داشته باشد بلکه مادامیکه ذات موضوع محفوظ است این محمول بالضروره برای موضوع ثابت است یعنی تنها در نظر گرفتن ذات موضوع کافی است برای حکم عقل بضرورت اتصاف موضوع بمحمول مثل آنکه میگوئیم جسم دارای مکان یا مقدار است یا آنکه میگوئیم انسان حیوان است یا آنکه میگوئیم مثلث مجموع زاویه‌هایش مساوی با دو قائمه است. معنای اینجمله‌ها اینست که جسم مادامیکه جسم بودنش محفوظ است دارای مکان و مقدار است و انسان مادامیکه انسان‌بودنش محفوظ است دارای حیوانیت است و مثلث مادامیکه مثلث‌بودنش محفوظ است تساوی زوایا با دو قائمه برایش ثابت است.

در حقیقت در اینگونه قضایا حکم عقل بضرورت فقط مشروط به‌یك‌شرط است و آن عبارت است از بقاء ذات موضوع یعنی عقل در فرض بقاء موضوع حکم میکند بضرورت ثبوت محمول از برای موضوع بخلاف قضایای ضروریه وصفیه که علاوه بر بقاء موضوع، وجود حالت معین نیز شرط است.

منطقیین در وهله اول از نظر کیفیت حکم عقل، بیش از این دو قسم ضرورت و در نتیجه بیش از دو قسم قضایای ضروریه نیافتند، یکقسم قضایائیکه تنها در نظر گرفتن ذات موضوع برای حکم عقل بضرورت کافی است و یکقسم قضایائیکه در نظر گرفتن حالت معین و شرایط خاص نیز شرط است.

و البته از نظر منطقی این دو قسم ضرورت و همچنین امکان و امتناع بمحمول معینی اختصاص ندارد بلکه هر محمولی با هر موضوعی سنجیده شود اتصاف موضوع به‌آن محمول یا ضروری است یا ممکن است یا ممتنع است.

این بود آن معنا از ضرورت ذاتی که مصطلح و شایع منطقیین است و چنانکه دیدیم این ضرورت ذاتی در مقابل ضرورت وصفی است و این‌انقسام از برای‌ضرورت از لحاظ مناط حکم عقل است.

اما فلاسفه ضرورت ذاتی را در مقابل ضرورت غیری (نه ضرورت وصفی) بکار میبرند همچنانکه امتناع ذاتی را در مقابل امتناع غیری بکار میبرند. این انقسام ضرورت که موردتوجه فلاسفه است از لحاظ مناط حکم و عقل و کیفیت‌انعقاد قضایای ذهنیه و لفظیه نیست بلکه صرفاً از لحاظ واقع و نفس‌الامر است.

ضرورت غیری عبارت است از ضرورتیکه برای شیء بواسطه یك علت خارجی حاصل شده است خواه آن ضرورت از نظر منطقی ضرورت ذاتی باشد یا وصفی، و

ضرورت ذاتی عبارت است از ضرورتیکه برای شیء حاصل است و در آن ضرورت هیچگونه علت خارجی بهیچ‌نحو دخالت ندارد. بعلاوه نظر فلسفی بحسب اقتضاء فن درباب ضرورت و امکان و امتناع نسبت بهمه محمولات عمومیت ندارد بلکه اختصاص دارد بمحمول معینی که همانا موجودیت است و از این نظر هرگاه واجب یا ممکن یا ممتنع گفته شود واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود قصد میشود. ولی چنانکه قبلا اشاره شد نظر منطقی در این‌باب شامل هر محمولی نسبت بهر موضوعی است.

روی این دو جهت پس ضرورت ذاتی فلسفی عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت بنحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد و بعبارت دیگر موجودی مستقل و قائم بنفس و غیرمعلول بوده باشد و ضرورت غیری عبارت است از اینکه موجودی صفت موجودیت را بنحو ضرورت داشته باشد ولی این ضرورت را مدیون علت خارجی بوده باشد.

لازمهٔ ضرورت ذاتی فلسفی، ازلی و ابدی بودن است یعنی اگر موجودی بنحو ضرورت ذاتی موجود باشد و ذاتی قائم بنفس و غیرمعلول بوده باشد خواه ناخواه ذاتی است ازلی و ابدی و صفت موجودیت برایش ازلا و ابدا ثابت خواهد بود ولی لازمه ضرورت ذاتی منطقی، ازلی و ابدی بودن نیست زیرا حکم عقل در ضرورت ذاتی منطقی مشروط ببقاء موضوع است و اگر موضوع امری زائل شدنی باشد خواه ناخواه اتصاف موضوع بمحمولات‌خویش نیز منتفی‌است (سالبه بانتفاء موضوع).

برخی از فلاسفه و منطقیین مدعی شده‌اند که از نظر منطقی یعنی از نظر مناط حکم عقل سه قسم ضرورت داریم و در نتیجه سه قسم قضایای ضروریه داریم ضرورت وصفی و ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی. ضرورت وصفی عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع بمحمول بشرط بقاء موضوع و بشرط وجود حالت معین و ضرورت ذاتی عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع مادامیکه موضوع باقی است و ضرورت ازلی عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع بمحمول مطلقاً یعنی بدون هیچ شرط و قیدی.

روی این نظر در قضایای ضروریه وصفیه دو شرط در مناط حکم‌عقل بضرورت معتبر است و در قضایای ضروریه ذاتیه یك شرط و در قضایای ازلیه هیچ شرطی دخالت ندارد.

روی این نظر ضرورت ذاتی فلسفی را میتوان از نظر منطقی قسم جداگانه بحساب آورد و آن‌را در عرض ضرورت ذاتی و وصفی منطقی قرار داد و علیهذا ضرورت مطلقه اختصاص دارد به‌ضرورت ازلیه و سایر ضرورتها همه ضرورتهای مقیده هستند.

بهر حال قطع نظر از اصطلاحاتیکه بین فلاسفه و منطقیین شایع است ما اگر بطرز حکم کردن عقل بضرورت چیزی از برای چیزی مراجعه کنیم آن را چند قسم می‌بینیم یك قسم احکامیکه در مورد ضرورت برخی از صفات برای اشیاء است ولی در حالت خاص و شرایط معین (ضرورت وصفی) و یك قسم احکامیکه در مورد ضرورت

برخی دیگر از صفات از برای اشیاء است بدون دخالت حالت خاص و شرایط معینه خارجی ولی بشرط باقی بودن ذات آن اشیاء (ضرورت ذاتی منطقی) و یك‌قسم احکامی که در مورد ضرورت صفتی از صفات است ولی بطور مطلق و بدون آنکه شرط بقاء موضوع در مناط حکم عقل لزومی داشته باشد (ضرورت ازلی).

در اینجا ممکن است این توهم پیش آید که در حقیقت هیچ فرقی بین ضرورت ذاتی فلسفی (ضرورت ازلی) و ضرورت ذاتی منطقی نیست و این فرقی که گفته شد که در ضرورت ذاتی منطقی بقاء موضوع بعنوان شرط حکم عقل اعتبار میشود-و هیچ مانعی ندارد که موضوع ازبین برود و بالتبع اتصاف موضوع به‌محمول خویش نیز ازبین برود ولی در ضرورت ذاتی فلسفی اعتبار این شرط لغو است زیرا اگر شیء قائم بخویشتن شد قهراً ازلی و ابدی است و ازبین رفتن برای او معنا ندارد ـ مربوط بماهیت این دو قسم‌ضرورت‌نیست بلکه فقط مربوط باینست که در ضرورت ازلی محمول را وجود فرض کرده‌ایم و اگر صفت وجود برای شیء از اشیاء دارای ضرورت ذاتی منطقی باشد یعنی موجودیت لازم ذات چیزی باشد لازمه‌اش اینست که آنشیء ازلی و ابدی بوده باشد و لازمه‌اش اینست که آنشیء ذاتی مستقل و قائم بخویشتن و واجب‌الوجود بوده‌باشد.

ولی این توهم باطل است و ملازمه‌ای بین وجوب ذاتی وجود بحسب اصطلاح منطق با وجوب ذاتی وجود بحسب اصطلاح فلسفی نیست و همچنین هیچ منافاتی بین ضرورت ذاتی وجود بحسب اصطلاح منطق و ضروری غیری وی بحسب اصطلاح‌فلسفه نیست و ما همه این مقدمات را برای همین یك نکته بیان کردیم و آنجا که در همین مقدمه عنوان «اصالت وجود و ضرورت و امکان» را طرح میکنیم مشروحاً این مطلب را بیان خواهیم کرد.

فرق نگذاشتن بین ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی موجب‌اشتباهات عظیمی برای عده‌ای از مدعیان فلسفه و غیر هم از مادی و غیرمادی شده و همین فرق نگذاشتن موجب شده که طرفداران منطق دیالکتیك مبحث ضرورت را در منطق زائد بدانند بلکه اعتقاد به‌نسبت ضروریه را از مظاهر جمود منطق باصطلاح «ارسطاتیك» بدانند. ما این اشتباهات را بعداً در متن پاورقی‌های خود مقاله بیان خواهیم کرد.

توجیه نظام موجودات

مطالبی که تحت عناوین گذشته بیان کردیم همه مقدمه توجیه نظام موجودات بود، از مطالب گذشته معلوم شد که نتیجه برخی از نظریه‌ها نفی وجوب و ضرورت نظام موجودات‌بود و نتیجه برخی‌اثبات آن، و طرفداران نظریه ضرورت نظام‌موجودات نیز یکدسته نبودند بلکه برخی آن نظام را مؤلف از ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر میدانستند و برخی تمام این نظام را از ضرورات بالغیر مؤلف میدانستند.

مجموع آراء دانشمندان را در توجیه ضرورت و لاضرورت نظام‌موجودات میتوان اینطور خلاصه کرد:

هیچ ضرورت و وجوبی بر موجودات حکمفرما نیست زیرا قانون علیت و معلولیت عمومی غلط است و پدید آمدن و از بین رفتن موجودات بحسب صدفه و اتفاق است.	قائلین بصدفه و اتفاق که منکر نظام جهان و منکر مبدأ جهان بوده‌اند.
نظام موجودات، نظام ضروری و وجوبی نیست زیرا هرچند قانون علیت صحیح است ولی قانون جبر علی و معلولی باطل است.	گروهی از متکلمین.
نظام موجودات نظام ضروری و جبری نیست زیرا هرچند قانون علیت و قانون جبر علی و معلولی صحیح است ولی تاثیر علت در وجود و در ضرورت معلول تنها در حدوث معلول است وهیچ چیزی بقاء و لابقاء معلولات را ایجاب نمیکند.	کسانی‌که معلول را در حدوث نیازمند بعلت میدانند نه در بقا و جبر خود- بخودی را نیز نفی میکنند.
وجود، نظامی ندارد که ضروری یا لاضروری باشد زیرا وجود حقیقتی است واحد محض و آن حقیقت واحد، واجب بالذات است.	عده‌ای از عرفا.
نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علی و معلولی و اصل نیازمندی معلول بعلت در بقا معتبر است. و این نظام از وجوب ذاتی و وجوب غیری تالیف یافته است زیرا سلسله منظم علل و معلولات قائم بذات واجب‌الوجود است که علت‌بالذات است.	حکماء الهی از قبیل ارسطو و ابن‌سینا و فارابی و غیرهم.
نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علی ومعلولی معتبر است‌و معلول هرچند در بقاء نیازمند بعلت نیست ولی باقی ماندن معلول تا نیامدن علت زایل کننده، خودبخود وجبری است و این نظام از وجوب بالذات و وجوب	برخی از دانشمندان الهی جدید.

بالغیر تالیف یافته و سلسله علل منتهی میشود بمحرك اول که ذات واجب‌الوجود است.

مادیین جدید.

نظام موجودات نظـام ضروری و وجوبی است زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علی و معلولی معتبر است و هرچند معلولات در بقا محتـاج بعلت نیستند ولی بقاء آنها جبری و خودبخودی است و این‌نظام تماماً ازضرورت بالغیر تالیف یافته است زیـرا سلسله علل و معلولات نامتناهی است.

ما دراینجا نظریه قائلین بصدفه و اتفاق راکه منکر قانون علیت عمومی‌هستند از نظریه متکلمین‌که تنها جبر علی ومعلولی را منکرند واز نظریه تمام آنکسانی‌که (الهی و مادی) معلولرا تنها در حدوث نیازمند بعلت میدانند مجزاساختیم و به‌صورت نظریه علیحده بیان کردیم. و البته بر اهل فن پوشیده نیست که لازمه نفی جبر علی و معلولی و همچنین لازمه نفی نیازمندی معلول بعلت در بقا عینا نفی قانون علیت و معلولیت و قول بصدفه است و ما قبلا هم باین نکته اشاره کرده‌ایم و در مبحث علت و معلول مفصل بیان خواهیم کرد. علیهذا این تجزیه در اینجا بر سبیل مماشات است یعنی بر طبق ادعاء طرفداران این نظریه‌ها است که از طرفی جبر علی و معلولی یا نیازمندی معلول را بعلت در بقا نفی میکنند و از طرف دیگر خود را بقانون علیت عمومی مذعن میشمارند و قائلین بصدفه و اتفاق را منکر علم و ضد عقل قلمداد می‌کنند والا این نظریه‌ها از نظریه صدفه و اتفاق قابل انفکاك نیست.

بهر حال لازمه ضروری بودن نظام موجودات اینست که هر حادثه‌ای‌که در جهان هستی واقع میشود واقع شدنش حتمی و قطعی و خلاف‌ناپذیر است و آن حادثه رابطه ذاتی و تکوینی با سایر موجودات جهـان دارد یعنی نسبت ببعضی معـلول و نسبت ببعضی علت و نسبت ببعضی اشتراك در علل اولیه دارد و چون ارتباط آن حادثه با سایر حوادث عالم ذاتی و تکوینی است مشخصات وجودی وی نیز ضروری و قطعی و خلاف‌ناپذیر است یعنی آنحادثه که فرضاً رابطه زمانی و مکانی و وضعی و اضافی و غیره با سایر موجودات دارد مثلا از لحاظ زمان بر بعضی مقدم و بر بعضی مؤخر و با بعضی مقارن است و در هر لحظه از زمان نسبت ببعضی از موجودات از لحاظ‌مکانی دور یا نزدیك وازلحاظ وضعی محاذی با بعضی و غیرمحاذی با بعضی دیگر است همه اینها با در نظر گرفتن علل قطعی که بحوادث احاطه کرده است ضروری و وجوبی است و محال است که خلاف آنچه هست و واقع میشود واقع شود.

اصالت وجود و ضرورت و امکان

آنجا که منشأ ضرورت و امکان را بیان میکردیم بسه نظریه که بترتیب هر نظریه بعدی از نظریه قبلی کاملتر بود اشاره کردیم.

آنچه قبلا در بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم باقطع نظر از اصالت وجود یا اصالت ماهیت بود. همچنانکه در مقاله ۷ گفتیم بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت باینصورتیکه امروز مطرح است در پیش از چهار قرن پیش مطرح نبود و از اینرو مسائل فلسفه با عدم توجه باصالت وجود یا اصالت ماهیت حل‌وفصل میشده هرچند عموماً بحسب ذوق ابتدائی طوری قضاوت میکرده‌اند که بااصالت ماهیت متناسب بوده است.

ولی با در نظر گرفتن اصالت وجود در سرنوشت مسائل ضرورت و امکان نیز تغییراتی حاصل میشود. بنا براصالت وجود علیت و معلولیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری همه از شؤن وجود است و همه ضرورتها و جبرها از وجود سرچشمه میگیرد و بوجود برمیگردد و ماهیت همانطوریکه حقیقتاً متصف بصفت موجودیت نیست بلکه مجازاً واعتباراً مـوجـود است، بصفت وجوب و ضرورت نیز حقیقتاً متصف نمیشود نه بوجوب ذاتی و نه بوجوب غیری و اگر احیاناً صفت وجوب غیری را بماهیت نسبت بدهیم مجازی و اعتباری است. یعنی ماهیت همانطوریکه موجود میشود یعنی مجازاً و اعتباراً ضروری و واجب نیز میشود یعنی مجازاً و اعتبـاراً نه حقیقتاً.

با در نظر گرفتن اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید گفت ضرورت‌مطلقاً (بالذات و بالغیر) شأن وجود است و امکان شأن ماهیت، همانطوریکه امتناع نیز از عدم سرچشمه میگیرد. علیهذا برخلاف آنچه در میان قدما شایع بوده و ما قبلا نقل کردیم که هریك از این‌ها را شأن ماهیتی از ماهیات میدانستند باید بگوئیم که هریك از ضرورت و امکان و امتناع بترتیب، شأن وجود و ماهیت و عدم‌میباشند.

اینکه میگوئیم ضرورت شأن وجود است از آنجهت است که نسبت موجودیت باوجود ضرورت است زیرا بنابر اصالت وجود، وجود عین موجودیت و واقعیت است و فرض وجودیکه موجود نباشد فرض محال است و همانطوریکه در ابتدام اینمقاله بیان شده **«واقعیت هستی یك شیئ هرگز نمیتواند مقابل خود را کـه ارتفاع واقعیت است بپـذیرد و واقعیت وی لا واقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمیتوان سلب کرد»**.

اینکه میگوئیم امکان شأن ماهیت است باین معنا است که نسبت موجودیت و معدومیت با ماهیت متساوی است یعنی فرض موجودیت ومعدومیت؛ هیچیك برای ماهیت ضرورت ندارد و همانطوریکه در ابتدام مقاله بیان شده **«معنای امکـان مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم است... و اگر بگوئیم انسان ممکن است معنایش اینست که نسبت ماهیت انسان باوجود و عدم مساوی است اگرچه نسبت وجود این ماهیت بخود وجود ماهیت اینگونه نیست»**.

و اینکه میگوئیم امتناع شأن عدم است باین معنی است که نسبت معدومیت باعدم ضرورت است و امتناع جز ضرورت عدم چیزی نیست.

تمام ممتنعات بالذات بامتناع تناقض برمیگردد و در بحث عدم نسبی خواهیم گفت که تنها عدم مناقض است که عدم حقیقی است و امتناع ذاتی دارد.

بنابراینکه وجوب مطلقاً (بالذات و بالغیر) شأن وجود است و ماهیت بحسب حقیقت از آن بی‌بهره است دومطلب تازه پیش میآید:

الف ــ معلولات که بنابراصالت وجود از سنخ وجوداتند و وجوب بالغیر دارند یك نحو امکان ذاتی میبایست داشته باشند زیرا لازمه وجوب غیری امکان ذاتی است. و چون بنا بگفته پیش امکان ذاتی شأن ماهیت است و ضرورت شأن وجودات است امکان ذاتی وجودات را چگونه باید تصور کرد؟

وجودات امکان ذاتی و احتیاج ذاتی نسبت بعلل خویش دارند ولی این امکان ذاتی غیر از آن امکان ذاتی است کــه برای ماهیات فرض میشد زیرا امکان ذاتی ماهیت بمعنای لااقتضائیت ماهیت نسبت بموجودیت و معدومیت و یا بمعنای تساوی نسبت ماهیت با موجودیت و معدومیت است و چنانکه دیدیم درباره وجودات اینمعنا غلط است. امکان ذاتی وجودات باینمعنی است که حقیقت ذات این وجودات عین معلولیت و عین احتیاج و عین تعلق بعلت است و حیثیتی جز حیثیت ایجاد و حیثیت فعل بودن ندارند و ارتباط آنها با علل خویش عین ذات آنها است.

اینکه معلولات وجوداتند نه ماهیات و اینکه حقایق وجودیه معلولیه عین معلولیت و احتیاجند و ارتباط بعلت عین ذات آنها است یکی از عمیقترین افکار بشری در باب علیت و معلولیت است و حقیقتی است که از اصالت وجود وتشکك وجود سرچشمه میگیرد و با براهین محکم و منطقی اثبات شده. در مسئله احتیاج معلول بعلت در بقا که در مقاله ۹ مشروحاً بحث خواهد شد ما اینمطلب را بابیان روشن و صریحی از نظرخوانندهٔ محترم میگذرانیم.

امکان وجودات بهمین معنا که اشاره شد همان استکه **صدرالمتالهین** بـرای اولین بار بآن تنبه پیدا کرده و آنرا **امکان فقری** اصطلاح کرده است.

ب ــ بنابر اصالت وجود و اینکه وجودیت و علیت و معلولیت همه از شئون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علیت و معلولیت حقیقی خارج است و صلاحیت موجودیت و علیت و معلولیت را ندارد مگر مجازاً و اعتباراً، قهراً معنای امکان ذاتی ماهیت با آنچه قدما روی اصالت ماهیت یا باعدم توجه باصالت ماهیت فرض میکردند فرق میکند.

فرض قدما روی این بود که ماهیت واقعاً و حقیقتاً صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد لکن خود ماهیت نسبت باینکه در واقع موجود باشد یا نباشد لااقتضا است یعنی ماهیت نمیتواند بخودی خود موجود یا معدوم باشد بلکه موجود بودن یا معدوم بودن واقعی و حقیقی ماهیت تابع علت خارجی است که او را بوجود آورده یا معدوم نموده است و از اینروماهیت داشتن یك شیء ملازم با معلولیت آنشیء

است و اینکه ماهیت بحسب ذات لااقتضا است و بتبع علت موجود یا معدوم است حقیقتی است واقعی و ربطی باعتبار و عدم اعتبار اذهان ندارد.

ولی بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت برای همیشه از اینفرض باید دست کشید زیرا بنابر اصالت وجود، ماهیت نه بالذات و نه بتبع علت، صلاحیت موجود بودن واقعی را ندارد و آنچه صلاحیت موجودیت و معلولیت حقیقی را دارد همانا وجود است و بس و اینکه ماهیت را باصفت موجودیت یا معلولیت متصف میکنیم بیك نحو مجاز و اعتبار است و ماهیت در اینموجودیت و معلولیت مجازی تابع آنوجودی است که از آنوجود انتزاع شده نه‌تابع شیء خارجی (علت) و علیهذا ماهیت موجود است بتبع بموجودیت آنوجودی که از آن وجود انتزاع شده و معلول است بتبع معلولیت همان وجود یعنی صفت موجودیت و معلولیت مجازی و اعتباری خویش را از ناحیه وجود کسب کرده که اینگونه صفات را بنحو حقیقت و بدون شائبه مجازیت و قطع نظر از هر اعتباری واجد است واگر فرض کنیم آن وجودیکه منشأ انتزاع ماهیت است معلول نیست ماهیت نیز معلولیت تبعی ندارد. بنابر اصالت وجود ماهیت امر ذهنی است و موجودیت ماهیت نیز اعتبار ذهن است و لهذا امکان موجودیت و معدومیت ماهیت نیز مربوط بمرحله ذهن است (نه واقع) و این امکان باینمعنی است که ماهیت بخودی خود و قطع نظر از اعتبار ذهن صلاحیت اتصاف بموجودیت و معدومیت را ندارد.

پس هم بنا به‌نظریه قدما و هم بنا براصالت وجود معنای امکان ذاتی ماهیت لااقتضائیت ذات ماهیت نسبت بموجودیت و معدومیت است و بمعنای اینست که ماهیت بخودی خود و در ذات خود صلاحیت موجود بودن ندارد لکن بنابر نظریه قدما باید بواقع نظر داشت و معنای اینکه میگوئیم ماهیت بخودی خود نمیتواند موجود باشد یعنی قطع نظر از علت خارجی نمیتواند در واقع موجود باشد ولی با فرض علت خارجی واقعاً موجود است ولی بنابر اصالت وجود باید نظر باعتبار ذهن داشت و معنای اینکه میگوئیم ماهیت بخودی خود نمیتواند موجود باشد یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمیتواند موجود باشد و با اعتبار ذهن بنحو مجاز موجود است و از این‌رو امکان ذاتی ماهیت شیء بحسب نظر قدما ملازم با معلولیت آنشیء است ولی بنابر اصالت وجود ملازم با آن نیست و بتعبیر دیگر نظر قدما در امکان ذاتی ماهیت بنیازمندی ماهیت است بحیثیت تعلیلی و واسطه در ثبوت ولی نظر ما در امکان ذاتی ماهیت که مبتنی براصالت وجود است بنیازمندی بحیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است. بنابر اصالت وجود بالقطع نظر از حیثیت تقییدیه وواسطه در عروض برای ماهیت، از موجودیت یا معدومیت یا از نیازمندی وی به‌حیثیت تعلیلیه یا عدم نیازمندی بآن نمیتوان دم زد و بادر نظر گرفتن حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، ماهیت در نیازمندی بحیثیت تعلیلیه و عدم نیازمندی تابع همان واسطه است که آن واسطه همانا وجود آن ماهیت است یعنی اگر وجود معلل است ماهیت نیز بالعرض معلل است و اگر وجود غیر معلل است ماهیت نیز بالعرض

غیر معلل است و ماهیت در ذات خود نه معلل است و نه مستغنی از علت.

از اینجا معلوم میشود که اصالت وجود تا چه‌اندازه سرنوشت مسئله ضرورت و امکان را تغییر میدهد. زیرا از مجموع آنچه گفته شد معلوم شد که ضرورت بهیچ معنا (نه بالذات و نه‌بالغیر) باماهیت ارتباط پیدا نمیکند و خالص از برای وجود است و معلوم شد که یك‌نوع امکان ذاتی در وجودات هست که مغایر است با امکان ذاتی ماهیات و معلوم شد که امکان ذاتی ماهیت بآن معنا که قدما فرض می‌کردند معنا ندارد و معلوم شدکه اساس نظریه قدما در باب منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هریك از این سه را خاصیت مخصوص برخی ماهیات میدانستند غلط است و ضرورت شأن وجود و امکان شأن ماهیت و امتناع شأن عدم است.

از این قسمتها فقط اینجهت که ضرورت ذاتی شأن وجود است قبل ازطلوع نظریه اصالت وجود از روی قرائن دیگری در مسئله نفی ماهیت از ذات واجب‌الوجود ابراز شده و اما اینجهت که وجوب غیری نیز شأن وجود است و همچنین اینکه وجودات امکان فقری دارند بعد از طلوع نظریه اصالت وجود ابراز شده و از کلمات صدرالمتالهین استفاده میشود.

و اما اینکه امکان ذاتی ماهیات بآنمعنی که قدما فرض کرده بودند غلط است و بمعنای دیگری صحیح است و همچنین اینکه هریك از وجوب و امکان و امتناع بترتیب خاصیت هریك از وجود و ماهیت و عدم است برای اولین‌بار در این کتاب ابراز شده و از اصالت وجود استنباط شده است.

اینکه معنای امکان ذاتی ماهیت بنابر اصالت وجود باآنچه قدما فرض کرده‌اند فرق میکند نکته‌ایست عالی و ارجمند و طرز استدلال را در بسیاری از مسائل تغییر میدهد و این نکته از نظر صدرالمتالهین نیز که قهرمان اصالت وجود شمرده میشود مخفی مانده و روی همین جهت در کتب خویش و مخصوصاً در اسفار در مسائل امکان ذاتی در حیص و بیص سختی گرفتار شده و قسمتی از اشکالات لاینحل مانده و روی همین غفلت در برخی مسائل‌که مربوط بایتمطلب بوده در یك جا به‌پیروی از دیگران طوری اظهارنظر کرده و در جای دیگر خودش باشتباه خویشتن پی‌برده و طوری دیگر اظهارنظر کرده است و ما برای آنکه بیش از این اطاله نکنیم از توضیح بیشتر خودداری میکنیم.

آیا موجود معلوم میشود؟

بنابر آنچه در اینمقدمه گفته شد که ضرورت خاصیت وجود است و در خود اینمقاله باینصورت استدلال شده: **«واقعیت هستی یك ماهیت هرگز نمیتواندمقابل خود را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لاواقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را نمیتوان ازخودش سلب‌کرد اگرچه ازغیر موردخودش جایزالسلب‌است».** و همین مطلب در مقاله ۷ باینعبارت گذشت **واقعیت هستی مقابل خود را (نیستی) بالذات نپذیرفته و هرگز بوی متصف نمیشود یعنی هستی نیستی نمیشود».** دوسؤال

مهم پیش میآید که نمیتوان نادیده گرفت و پاسخ باین دوسؤال فوق‌العاده‌ای را در یکرشته مسائل منطقی و فلسفی ایجاب میکند. آن دو سؤال از اینقرار است:

سؤال اول: بنابراینکه موجودیت خاصیت ذاتی وجود است و از وی سلب نمیشود لازم میآید که تمام وجودات ازلی و ابدی بوده باشند زیرا فرض اینست که عدم بر وجود طاری نمیشود ولازمه اینکه عدم برچیزی طاری نشود اینست که همیشگی و ابدی بوده باشد پس لازم میآید که هیچ‌وجودی معدوم نشود و ابدی بوده باشد و لازمه اینکه وجودات ابدی و همیشگی بوده باشند اینست که ماهیات نیز ابدی و همیشگی بوده باشند زیرا ماهیت تابع وجود است و چیزیکه وجودش باقی است قهراً ماهیتش نیز باقیست پس لازم میآید که هیچ موجودی معدوم نشود و همه‌چیز ابدی بوده باشد و لازمه اینقول نفی حرکت و نفی کون و فساد است و لازم بگفتن نیست که این نظریه خلاف عقل و حس است.

پاسخ این اشکال نیازمند باینست که ما در اطراف موضوعیکه قبلا در مقاله ۷ وعده دادیم به‌بحث و توضیح بیشتری بپردازیم و آن اینکه آیا ممکن است موجود معدوم یا معدوم موجود بشود؟!

از دو راه استدلال شده براینکه هیچ‌چیز موجودی معدوم و هیچ‌چیز معدومی موجود نمیشود: یکی از راه علمی و تجربی و یکی از راه فلسفی و عقلانی.

راه علمی و تجربی همان است که در قرن هجدهم از طرف لاوازیه شیمیست معروف فرانسه پیموده شد. لاوازیه از تجربیات و مطالعات شیمیاوی خود باین نتیجه رسید که مجموع مواد واجرام اینعالم که مصالح اولیه کاخ اینجهان راتشکیل داده‌اند ثابت ولایتغیر هستند. تمام موجود شدن و معدوم شدنها و حادث شدن و فانی شدنها و پدید آمدن و از بین رفتن‌ها که در نظر ظاهر بین ما نمودار میشود هیچیك از آنها موجودیت و معدومیت واقعی و حدوث و فناء حقیقی نیست بلکه صرفاً کیفیات مختلف تجزیه و ترکیبها و انواع گوناگون ارتباطاتی است که‌اجرام و مواد ثابت جهان بایکدیگر پیدا میکنند پس: «در ایندنیا هیچ معدومی موجود و هیچ موجودی معدوم نمیشود».

راه فلسفی و عقلانی اینست که اگر بنا بشود موجود معدوم بشود یا معدوم موجود بشود لازم میآید که وجود تبدیل بعدم یا عدم تبدیل بوجود بشود و عقلا محال است که وجود و عدم بیکدیگر تبدیل بشوند زیرا مستلزم تناقض است. آنچه در ضمن سؤال بیان شد که از بیانات گذشته استنباط شده است بیان اشکال فلسفی مطلب بطرز دیگی است.

چنانکه واضح است این فردو راه ما را بیك قانون هدایت میکند و بیك نتیجه میرساند و آن اینکه موجود معدوم و معدوم موجود نمیشود و همه چیز ازلی و ابدی است.

اما راه اول که اولین‌بار توسط لاوازیه پیموده شده از دو جنبه مورد خدشه و مناقشه واقع شده یکی از این جنبه که تجربیات و مطالعات دانشمندان بعدی پایه اصل

بقاء ماده را متزلزل ساخته و ثابت کرده که فرض اجسام و مواد فناناپذیر و غیرقابل زوال صحت ندارد و فرضاً ما ناچار بشویم که برای موجودات اینجهان یك مایه اصلی و «هیولای اولی» قائل شویم و نام آن را مادةالمواد بگذاریم‌آن مادةالمواد بدرجاتی ساده‌تر و بسیط‌تر از اجرام و موادی است که لاوازیه فرض کرده. و فرض آن مادةالمواد با موجود شدن و معدوم شدن و حادث شدن و فانی‌شدن حقیقی و واقعی اشیاء منافات ندارد. بحث مادةالمواد با توجه بسیر تاریخی آن‌مسئله از قدیمترین ازمنه تا عصر حاضر در مقاله ۱۰ خواهد آمد و در آنجا در اطراف قانون لاوازیه و آنچه علم امروز درباره اینقانون میگوید بحث خواهد شد. دیگر آنکه ما فرضاً اجرام و مواد مورد فرض لاوازیه را ثابت و لایزال به‌پنداریم نمیتوانیم بمدعای وی کـه اهم از دلیلی است که آورده تسلیم شویم. زیرا حداکثر دلیل تجربی او اینست که مواد و اجرام جهان ثابت و همیشگی است و حال آنکه مدعای وی اعم از مواد و اجرام است و شامل همه‌چیز است یعنی لاوازیه بجای اینکه بگوید اجرام این جهان ثابت و لایتغیر هستند گفته است همه‌چیز ثابت و لایتغیر است و بجای اینکه یك قانون علمی شیمی را بیان کند یك اصل فلسفی را بیان کرده است.

اما راه دوم که سئوال گذشته نیز متوجه همان است هرچند خیلی بسیط و ساده بنظر می‌رسد و هرکسی خود را قادر می‌بیند که آن را طرح کند ولی توفیق یافتن به جواب دقیق و خالی از مناقشه‌ای برای وی صعوبت و دشواری زیادی همـراه دارد. پاسخ اجمالی که باین اشکال باید داده شود اینست که آری موجود معدوم و معدوم موجود نمیشود ولی لازمه‌اینکه موجود معدوم نشود و معدوم موجود نشود ازلی و ابدی بودن اشیاء و نفی حرکت و تغییر و کون و فساد نیست بلکه صحت اینقانون از دریچه نظر فلسفی با صحت و قبول نظریه تبدلات ذاتی و جوهری اشیاء و اینکه همه‌چیز در جهان طبیعت در یك تغییر دائم است و ذات هیچ‌چیز در دو لحظه باقی نیست منافات ندارد. از اینراه که عدم همواره نسبی است و هر چیزیکه در یك لحظه موجود و در لحظه دیگر معدوم میشود انعدام لحظه بعد واقعاً عدم او نیست یعنی در لحظه بعـد واقعاً عدم بر شخصیت واقعی آن شیء طاری نشده است.

ولی پاسخ تفصیلی این اشکال نیازمند باینست که ما یکی دیگر از احکام وجود را بیان کنیم و آن اینست‌که «مرتبهٔ هر وجودی مقوم آنوجود است». توضیح اینکه وجودات بعضی علتند و بعضی معلول و قهراً علت تقدم ذاتی دارد بر معلول وهمچنین بعضی تقدم زمانی دارند نسبت ببعضی و تقارن یا تأخر زمانی دارند نسبت به‌بعضی دیگر و بنابراین هر وجودی مرتبه‌ای از مراتب طولی علی و معلولی یا مراتب طولی زمانـی را اشغـال کـرده است. اکنـون میخواهـیم ببینیم هر وجـودی چـه نسبتی دارد بـا مرتبـه‌ایکه در آن مرتبـه هست؟ مثـلاً وجودی مرتبـه علـیت دارد و وجود دیگری مرتبه معلولیت، آیا هریك از این دو وجود با مرتبه‌ایکه دارد چه نسبتی دارد؟ آیا این مرتبه خارج از حقیقت آنوجود است یا خارج نیست؟ یعنی اگر فرض کنیم که آنوجود در آنمرتبه نباشد خودش خودش است و فقط یك امر خارجی

از وی سلب شده؟ یا آنکه اگر فرض کنیم که آنوجود در آنمرتبه نباشد و در مرتبه دیگر باشد خودش خودش نیست و هویت آنوجود عین مرتبه آنست؟ و همچنین درمراتب زمانی: مثلا حادثه‌ای در یك قطعه از زمان واقع میشود و حادثه دیگر در یك قطعه بعد از آن قطعه و حادثه دیگر در یك قطعه دیگر قبل از آن قطعه آیا آن حادثه با آن مرتبه از زمانی که آن را اشغال کرده چه نسبتی دارد؟ و اگر فرض کنیم آن حادثه بجای حادثه قبلی یا بجای حادثه بعدی باشد خودش خودش خواهد بود و فقط یکی ازعوارض وجودی دی که بودن در قطعه خاص و مرتبه خاص از زمان است از وی سلب شده؟ یا آنکه‌بودن آنحادثه در زمانی‌که واقع شده خارج از هویت ووجود آنحادثه نیست و اگر فرض کنیم آنحادثه در قطعه دیگر و در مرتبه دیگر از زمان باشد دیگر آنحادثه آنحادثه نیست یعنی زمان هر موجودی مقوم ذات آن موجود است و زمان، واقعیتی خارج از هویت و شخصیت واقعی موجودات زمانی نیست.

یکی از بهترین نتایجی که از اصل «اصالت وجـود» و اصل «تشکك وجـود» استنتاج میشود. همین است که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آنوجود است و حتی در مراتب زمانی نیز زمان خارج از هویت و تشخص واقعی موجودات نیست.

معمولا زمان را بمنزلهٔ ظرفی خارج از حقیقت وجود موجودات زمانی فرض می‌کنند یعنی زمان را موجودی علیحده و زمانیات را موجودات دیگری فرض میکنند و چنین می‌پندارند که هر موجود زمانی در یك قسمت از آن موجود دیگر که بنام زمان خوانده میشود قرار گرفته است عیناً مانند اشیائیکه در یك صندوق یا اطاق جا داده میشود با اینفرق که ظرفیت و گنجایش زمان طولی است و ظرفیت صندوق و اطاق عرضی. از لحاظ طولی موجودات که در پشت سر یکدیگر از لحاظ زمان قرارگرفته‌اند عیناً شبیه بدانه‌های یك زنجیر است که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند.

و چون زمان موجودی است و زمانیات موجود دیگری سانمی ندارد که یك‌حادثه زمانی که در یك قطعه از زمان واقع شده با حفظ هویت و عینیت؛ در یك قطعه دیگر واقع میشد مانند اینکه فلان شیء خاص که در فلان گوشه صندوق است در گوشه دیگر آن واقع میشد یا فلان دانه زنجیر که در این سر است در آن سر یا در وسط بود.

این طرز تصور، طرز تصور ابتدائی و عامیانه‌ایست که معمولا افراد از زمان و زمانیات دارند. ولی حقیقت اینست که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد و بعبارت دیگر زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر مـوجودی از موجـودات زمانی؛ مرتبه‌ای از مراتب حرکت و زمان است و فرض موجودی در غیر آنمرتبه از زمان که واقع شده عیناً مثل اینست که فرض کنیم آن موجود آن‌موجود نباشد و ما در مقاله ۱۰ که مستقلا از قوه و فعل و حرکت و زمان بحث میکنیم بتفصیل در اطراف این مطلب عالی و ارجمند بحث میکنیم و نظریه‌های جدیدیکه اخیراً در تأیید این مطلب از طرف فلاسفه و دانشمندان فیزیکی و ریاضی ابراز شده بیان می‌کنیم. در اینجا بدلایل مخصوص اینمطلب نمی‌پردازیم. فقط برای آنکه خواننده محترم مقصود را واضحتر درك کند با یك تشبیه مطلب را توضیح میدهیم:

زمانیات را با مراتب زمانی‌شان نباید بدانه‌های زنجیر که پشت سر یکدیگر ردیف شده‌اند یا باشیائیکه در یك صندوق یا اطاق جا داده میشود تنظیر کرد. آنچه از این لحاظ شبیه زمانیات و مراتب زمانی است اعداد و مراتب آنها است.

اعداد از یك تا لانهایت مراتبی را تشکیل داده‌اند و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال کرده که بموجب آنمرتبه مقدم بر بعضی و مؤخر از بعضی دیگر است. مثلا عدد ۵ مرتبه‌ای را بین ۴ و ۶ و عدد ۸ مرتبه‌ای را بین ۷ و ۹ واجد استو همچنین... حالا ببینیم چه نسبتی بین هر عددی و مرتبه آن عدد است؟ و آیا مرتبه هر عددی خارج از حقیقت آن عدد است یا خارج نیست بلکه مرتبه هر عددی مقوم آنعدد است؟ و بعبارت دیگر اگر یك عدد را در غیرمرتبه خودش فرض کنیم مثل آنکه ۵ را بجای ۸ و ۸ را بجای ۵ فرض کنیم آنعدد خودش خودش است و فقط جایش تغییر کرده یا آنکه در اینفرض آنعدد آنعدد نیست یعنی آیا در اینصورت ۵ همان ۵ استکه در جای ۸ قرار گرفته و ۸ همان ۸ است که در جای ۵ قرار گرفته یا آنکه با فرض تغییر مرتبه دیگر ۵ خود ۵ نیست بلکه این ۵ فرضی ما همان خود ۸ است و ۸ فرضی ما همان خود ۵ است.

البته واضح است که هیچ عددی را با حفظ هویت و ذات، در غیرمرتبه خودش نمیتوان فرض کرد. موجودات زمانی در مراتب زمان عیناً از اینقبیل است مثلا سعدی در یك قطعه‌ای از زمان گذشته بوده و ما در یك قطعه از زمان بعد از او واقع شده‌ایم. بحسب وهم ابتدائی این سئوال پیش می‌آید که چه مانعی داشت که سعدی در زمان ما یا ما در زمان سعدی بودیم ولی اگر حقیقت اصالت وجود را خوب درك کرده باشیم و این‌مطلب را نیز که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آنوجود است نیز درك‌کرده‌باشیم و باین مطلب اذعان داشته باشیم که زمان خارج از حقیقت ذات وجودات زمانیه نیست، بخوبی میفهمیم که این سؤال عیناً مانند اینست که از ما بپرسند چه مانعی داشت که عدد ۵ بجای عدد ۸ و عدد ۸ بجای عدد ۵ بود؟ یا آنکه چه مانعی داشت که دیروز بجای امروز و امروز بجای دیروز بود یعنی آنقطعه از زمان بجای این قطعه از زمان و این قطعه از زمان بجای آن قطعه از زمان بود.

علت اینکه مقوم بودن مرتبه را در اعداد همه‌کس بخوبی تصدیق دارد و لکن مقوم بودن مراتب را در وجودات کمتر اشخاص میتوانند درك کنند بلکه در انظار بسیار عجیب جلوه میکند اینست که مقوم بودن مرتبه در اعداد مربوط به «ماهیت» اعداد است و مقوم بودن مراتب زمان یا مراتب علت و معلول مربوط به «وجودات» اشیاء است و ماهیات اشیاء اینگونه نیست یعنی مراتب زمان یا علت و معلول مقوم ماهیت اشیاء نیست و از طرف دیگر اذهان بطور عادی ماهیات را میشناسند نه وجودات را و بعد از هزارها موشکافی‌های فلسفی است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ثابت میشود و در نتیجه مقوم بودن مراتب برای وجودات و همچنین حقیقت زمان روشن میشود. از اینرو است که شناختن مقومات ماهیات اشیاء چندان صعوبتی ندارد برخلاف شناختن مقومات وجودات.

اینجا است که یکبار دیگر ثابت میشود که ما تا ذهن و اعتبارات ذهن و خواص مخصوص ذهن وطرز اندیشه‌سازی ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.

بهر حال بعد از این‌مقدمه پاسخ این سئوال روشن میشود زیرا بعد از اینکه معلوم شد که زمان هر وجودی مقوم آن است معلوم میشود اگر وجودی یك‌مرتبه از مراتب زمان را اشغال کرد نه مرتبه دیگر را نه اینست که آنوجود در آنمرتبه دیگر معدوم شده و عدم بر او طاری شده است زیرا هویت آنوجود بسته بهمان زمانی است که آنرا اشغال کرده و اگر بخواهیم آنوجود را در مرتبه دیگر از آنزمان فرض کنیم دیگر خودش خودش نیست و همچنین همان وجود در آنمرتبه از زمان که آنرا اشغال کرده ابتدا و وسط و انتهائی دارد یعنی یك وجود ممتد است بامتداد زمان و هر جزء مفروض از آنوجود را که با یك جزء مفروض از زمان منطبق میشود در نظر بگیریم آن‌جزء از زمان مقوم همان جزء از وجوداست نه مقوم جزء قبلی و نه مقوم جزء بعدی.

و اگر واقعاً بر وجودی از وجودات زمانیه عدم طاری شود میبایست آنوجود از همان زمان خودش رفع شود و البته این امری است محال.

پس معلوم شد که لازمه اینکه موجودیت خاصیت ضروری وجود است و هرگز عدم بر وجود طاری نمیشود یا همانطوریکه در متن مقاله ۷ گذشت و در اینمقاله نیز خواهد آمد که «**هرگز واقعیت هستی یك ماهیتی لاواقعیت نمیشود**» این نیست که هر وجودی باید ازلی و ابدی بوده باشد و بعبارت دیگر این قانون‌که «هرگز موجود معدوم و معدوم موجود نمیشود» قانونی است که صددرصد صحیح است ولی تفسیر این‌قانون این نیست که هر موجودی وجودش ازلی و ابدی است و هر معدومی عدمش ازلی و ابدی است.

بلکه همان طوریکه در مقالهٔ ۷ گذشت فقط لازمه‌اش اینست‌که‌مثلادرموردرخت بگوئیم: **درخت بید معینی‌که درآب‌معین وهوای‌معین وزمین‌معین و درزمان‌معین‌سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط از وجود وی تهی و خالی نمیشود فرض کرد.**

سؤال دوم: بنابراینکه موجودیت خاصیت ذاتی وجود است و ممتنع است که از وی سلب شود لازم می‌آید که تمام وجودات واجب بوجوب ذاتی باشند یعنی لازم می‌آید که هر وجودی واجب‌الوجود باشد و چون بنا بر اصالت وجود هیچ چیزی جز وجود حقیقت ندارد و ماهیات اعتبارات ذهنند و در موجودیت و معدومیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری و علیت و معلولیت و قدم و حدوث تابع وجودات هستند لازم می‌آید که هر موجودی واجب‌الوجود باشد و اینمطلب علاوه بر آنکه خلاف مشهوداتی است که ما از حدوث اشیاء و از نشانه‌های امکان اشیاء داریم و علاوه بر اینکه خلاف مقتضی قانون علیت و معلولیت عمومی است که موجودات را بهم مربوط ساخته و نظامی پدید آورده و همه علوم برپایه این‌قانون استوار شده است، خلاف مدعای خود این‌مقاله‌که گفته شد ماسوای وجود باری، سایر وجودات وجوب غیری دارند زیرا بنابه‌بیان فوق موجودیت خاصیت ذاتی هر وجودی است و هر وجودی موجود بالذات است و وجوب

ذاتی دارد و نمیتواند وجوب غیری داشته باشد.

این سؤال یا اشکال با سؤال اول فرق دارد. سؤال اول این بود که لازمه اینکه عدم بر وجود طاری نمیشود قدیم و ازلی و ابدی بودن اشیاء است و این سؤال اینست که لازمه اینمطلب وجوب‌ذاتی و نفی امکان ذاتی اشیاء است و بر اهل فن پوشیده نیست که ملازمه‌ای بین ازلی و ابدی بودن با وجوب ذاتی نیست و هرچند لازمه وجوب ذاتی ازلیت و ابدیت است ولی لازمه ازلیت و ابدیت وجوب ذاتی نیست.

این سؤال نیز معضله مهمی است و هرچند مستقیماً در هیچجا از کتب فلسفه طرح نشده و مورد نفی و اثبات قرار نگرفته ولی هرجا که در کتب فلسفه حدودمطلب باینجا کشیده سخت فلاسفه را دچار اضطراب ساخته است و همین مطلب است که پایه استدلال عرفا قرارگرفته وخواسته‌اند از روی برهان عقلی فلاسفه را ملزم سازند که بمدعای آنان که متکی بکشف و شهود است درباب وحدت محض وجود و نفی هرگونه کثرتی از آن اقرار کنند از اینراه که وجود مساوی با وجوب ذاتی و وجوب ذاتی مساوی با وحدت است پس وجود مساوی با وحدت است. و نیز همین مطلب یکی از جهاتی است که موجب شده شیخ اشراق باعتباریت وجود رأی بدهد ومدعی شود اگر وجود واقعیت عینی باشد لازم می‌آید که وجوب ذاتی داشته و ممتنع‌العدم بوده باشد.

ولی اگر خواننده محترم آنچه قبلا در مقام فرق میان ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی گفته شد در نظر داشته باشد پاسخ این سؤال برایش روشن است.

اینکه میگوئیم موجودیت وجود ضرورت ذاتی دارد عیناً مانند اینست که میگوئیم انسانیت یا حیوانیت انسان برای انسان یا تساوی مجموع زوایا با دو قائمه از برای مثلث ضرورت دارد، معنای این ضرورت ذاتی که مصطلح منطقیین است اینست‌که اگر فرض کنیم شیء را انسان یا فرض انسان بودن آنشیء، حیوانیت برایش ضروری‌است و یا اگر فرض کنیم مثلثی را با فرض مثلث بودن آن مثلث خاصیت تساوی مجموع زوایا با دو قائمه برایش ضروری است و اما اینکه آیا انسان یا مثلث، حقیقتی است معلولی و قائم بغیر، یا حقیقتی است غیرمعلولی و قائم بذات، خارج از مفاد این قضیه است.

و همچنین اینکه میگوئیم هر وجودی موجود است بالضروره یعنی هر وجود مفروضی در فرض اینکه موجود است وجودیت برایش ضروری است و اما اینکه آن وجود حقیقتی است مستقل و قائم بالذات (واجب الوجود) یا حقیقتی است غیرمستقل و معلولی و قائم بغیر ربطی باین ضرورت ذاتی ندارد.

و بعبارت دیگر ضرورت ذاتی فلسفی در مقابل امکان فقری است که قبلا گفتیم. امکان فقری وجود باین معنی بود که این‌وجود در عین‌اینکه وجود است و عین‌موجودیت است حقیقتی است متعلق بغیر و محتاج بغیر بلکه عین تعلق و احتیاج بغیر و باقی است ببقاء غیر و محفوظ است بحفظ غیر ولی وجوب ذاتی یک وجود باین معنی است که موجودیت آن وجود، مستقل و بی‌نیاز و غیرمتکی بحقیقت دیگری است.

خواننده محترم اگر در آنچه تاکنون در ضمن پاسخ باین دو سؤال گفته شد تعمق کافی کرده باشد بحل بسیاری از شبهات و تشکیکاتی که از طرف اشخاص مختلفی راجع بنفی علیت و معلولیت و بی‌معنا بودن خلقت و آفرینش و بطلان حدوث و فناء اشیاء ابراز شده موفق خواهد شد.

از آنجمله تشکیك مهم و معروفی است که امام فخر رازی در مورد مجعولیت و معلولیت ممکنات کرده و آنرا بصورت امری ممتنع و محال جلوه داده است و ما بعداً در مقاله علت و معلول آن تشکیك را بطور مشروح و واضح بیان میکنیم.

اخیراً یکی از مسائلی‌که در افواه مدعیان فلسفه شایع است و کتابهائی را در اطراف آن پر کرده‌اند اینست که «لاشیء شیء نمیشود و شیء لاشیء نمیشود».

قانون لاوازیه شیمیست معروف قرن ۱۸ که میگوید «در این دنیا هیچ چیز معدوم و هیچ‌چیز موجود نمی‌شود» نیز چنانکه قبلا گفته شد ناظر بهمین‌مطلب است. این قانون را لاوازیه از روی تحقیق و آزمایشهای غیرقابل انکاری بیان کرد.

چیزیکه هست در این قانون مدعا اعم از دلیل ذکر شده. مدعا باینصورت است که «هیچ‌چیز» معدوم یا موجود نمیشود والبته واضح است که اگر مدعا را باینصورت تصدیق کنیم باید همه‌چیز را ازلی وابدی بدانیم وهرگونه تغییر و تبدیل و حرکت و تحول و تکامل را نفی‌کنیم ولی وقتی که بدلائل این قانون مراجعه میکنیم می‌بینیم همه چیز اینطور نیست تنها اجرام اولیه‌ای که ماده اصلی ترکیبات شیمیائی هستند موجود یا معدوم نمیشوند. بعلاوه در نظریه لاوازیه که طبق بیان بالا بهتر است آن را قانون بقاء ماده بخوانیم از لحاظ بقاء ماده نیز یك نوع مجاز در تعبیر بکار رفته است زیرا آنچه دراین‌قانون منظور اصلی است اینست که مجموع مواد این‌جهان کم یا زیاد نمیشود والبته اینکه مجموع مواد این‌جهان کم یا زیاد نمیشود اعم است از اینکه هر واحد ماده همیشه بوده و خواهد بود یا اینکه هر واحد ماده فرضاً از بین برود واحددیگری جایگزین او خواهد شد.

در قانون لاوازیه بعداً از طرف دانشمندان اصلاحاتی بعمل آمده و هر چه تحقیقات دانشمندان پیش‌رفته نظریهٔ عدم بقاء واحد ماده یعنی تبدل مواد بیکدیگر یا تبدل ماده بانرژی و انرژی بماده بیشتر تأیید شده و افکار بسوی اینکه هیچ واحد شخصی ماده با حفظ شخصیت و واقعیت ازلی و ابدی نخواهد بود جلو رفته است.

اینکه در بالا بصورت احتمال گفتیم که واحدی از ماده از بین میرود و واحد دیگری جایگزین او میشود نه باین‌معنا مقصود بود که یك واحد ماده معدوم مطلق بشود واز کتم عدم واحد دیگری ابداع‌شود. زیرا این مطلب طبق تحقیقات دقیق و عمیقی که در فلسفه الهی شده صحیح نیست بلکه مطابق تحقیقات دقیقی که دراین زمینه از یکطرف از طرف فلاسفه بعمل آمده و از طرف دیگر علماء طبیعی آنرا تأیید کرده‌اند هر حادثی مسبوق بماده و مدت است و هر فانی شونده‌ای زمینه پیدایش حادث جدیدی است و البته همینکه سخن باینجا برسد بحث مادةالمواد پیش میآید که نیازمند باینست فصل دیگری‌را مورد تحقیق قرار دهیم و آن فصل همان

است که موضوع مقاله ۱۰ از این سلسله مقالات واقع شده است.

اینکه شیء لاشیء نمیشود ولاشیء شیء نمیشود دست‌آویزی برای مادیین شده وآنرا وسیله انکار موضوع خلقت و آفرینش قرار داده‌اند غافل از آنکه اگر اینمطلب را بمفهوم عرفی وی اخذ کنیم باید قانون علیت و معلولیت عمومی و قانون حرکت و تکامل را نفی‌کنیم و حال آنکه انکار این دو قانون بمنزله انکار جمیع علوم است و خود مادیین همواره درکتب خویش از این دو قانون دم میزنند و اگر آن را بمفهوم «علمیش» اخذ کنیم که در بالا اشاره شد منافاتی با موضوع علیت و معلولیت وخلقت و آفرینش و هرچه میخواهید نام بگذارید ندارد.

بهرحال این نظریه که «هیچ موجودی معدوم نمیشود و هیچ معدومی موجود نمیشود» اگر بمعنای عام فلسفی وی گرفته شود از طریق براهین فلسفی باید نفی یا اثبات شود و هم با زبان فلسفه باید تفسیر شود تفسیر وی بزبان فلسفه همانست که در مقاله ۷ و دراین مقدمه گذشت و چنانکه دیدیم طبق این تفسیر این قانون نه مستلزم ازلیت و ابدیت اشیاء است و نه مستلزم نفی خلقت و آفرینش آنها.

ضرورت و امکان

در مقاله گذشته بثبوت رسانیدیم‌که واقعیت هستی هر ماهیتی هرگز نابود نمیشود (با حفظ وحدت شرایط در هر دو حال) و بعبارت دیگر هر ماهیت اگر چه نظر بذات خودش میتواند بهریك از وجود و عدم متصف شود مثلا انسانیت انسان میشود موجود شود و میشود معدوم شود ولی واقعیت هستی یك ماهیت هرگز نمیتواند[1] مقابل خودش را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لاواقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمیشود سلب کرد اگرچه از غیر مورد خودش جایزالسلب است. هرگز

۱ــ اینکه واقعیت هستی نمیتواند مقابل خود را که نیستی است بپذیرد و واقعیت، لاواقعیت شود خاصیت تمام وجودات است از واجب و ممکن و جوهر و عرض و این همان است که در آخر مقاله ۷ باین عنوان بیان شد: «موجود معدوم نمیشود» و در مقدمه اینمقاله توضیح کافی درباره آن داده شد. و چنانکه در آنمقدمه کاملا توضیح دادیم این نحو از ضرورت ذاتی وجودات نه مستلزم نفی مخلوقیت و معلولیت آنها و نه مستلزم ازلی و ابدی بودن آنها است زیرا این نحو از ضرورت ذاتی وجود از نوع ضرورت ذاتی منطقی است که در مقدمه شرح داده شد که هم با وجوب ذاتی و هم با وجوب غیری فلسفی قابل جمع است.

این نحو از ضرورت ذاتی در «وجودات» مبنی بر اصالت وجود است یعنی بنا بر اصالت ماهیت این نحو از ضرورت معنا ندارد.

تفکیك این نحو ضرورت ذاتی در وجود از ضرورت ذاتی فلسفی و اینکه لازمه این نحو ضرورت نه ازلی و ابدی بودن وجودات است و نه واجب‌الوجود بودن آنها از مسائل دقیقه‌ایست که بر غالب حکما و فلاسفه مخفی مانده است و چنانکه قبلا بیان کردیم عرفا استدلال خویش را مبنی بر مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت که در مقاله ۷ گذشت روی همین عدم تفکیك بنا کرده‌اند و شیخ اشراق نیز آنجا که بر اعتباریت وجود استدلال میکند یکی از اموریکه وی را مضطرب و منحرف کرده است همین عدم تفکیك است.

نمیشود گفت درختی که امروز هست امروز نیست ولی میشود گفت درختی که امروز هست فردا نیست.

ما این خاصه را در بحثهای خودنام «ضرورت» میدهیم چنانکه خاصه تساوی وجود و عدم را در مهیت «امکان» مینامیم. پس معنی ضرورت واجب و لازم و غیر قابل انفکاك بودن (و باصطلاح‌علمی جدید جبری[۲] بودن) وجود است و معنی امکان مساوی بودن نسبت

۲ــ جبر یا ضرورت یا وجوب همه بیك معنا است دو لغت ضرورت و وجوب از اصطلاحات قدیمه شایع در منطق و فلسفه است ولی لغت جبر در اصطلاحات فلسفی جدید زیاد در اینمورد بکار برده میشود و البته همان معنای ضرورت و وجوب از این کلمه قصد میشود.

نکته‌ای که در اینجا لازم است توضیح دهیم اینست که مادیین کلمه جبر را زیاد بکار میبرند ولی آنان از اقسام ضرورتها و جبرها که ما در مقدمه نام بردیم فقط جبر علی و معلولی را که عبارت از ضرورت بالغیر فلسفی است میشناسند و اما ضرورت ذاتی فلسفی و همچنین ضرورت ذاتی منطقی را آنان نمیشناسند.

نشناختن ضرورت ذاتی فلسفی همان است که موجب شده در باب ذات باری تصورات بچه‌گانه و موهومی بنمایند و عاقبت‌الامر آن را نفی کنند.

ما عن‌قریب در پاورقی‌های همین مقاله قسمتی از تصورات کودکانه و موهوم مادیین را در مورد ذات باری که باصطلاح فلسفی واجب‌الوجود بالذات و علة‌العلل خوانده میشود بعین عبارات نقل میکنیم تا خواننده محترم مستقیماً با طرز تفکر و تصورات کودکانه مادیین در اینموضوع دقیق عالی فلسفی آشنائی پیدا کند.

نشناختن ضرورت ذاتی منطقی موجب اشتباهات عجیب و غریب دیگری برای آنان شده مادیین جدید که خود را پیرو منطق دیالکتیك معرفی میکنند و منطق خود را منطق دینامیك (تحولی) و منطق المپیون را منطق استاتیك (جامد) مینامند چون در کلمات منطقیین بلغت ضرورت ذاتی در مورد مثالهائیکه در مقدمه گذشت برخورده‌اند چنین پنداشته‌اند که معنای آن ضرورت ذاتی اینست که هر ذاتی (مثلا انسان) همیشه به‌یك حال باقی میماند و تغییری در آن رخ نمیدهد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که منطق قدیم جامد فکر میکند.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیك میگوید: «از منطق جامد مخصوصاً اعتقاد به‌ضروری و دائمی بودن به‌نتایج غلط میرساند مثلا نسبت سفیدی به برف را ضروری ودائمی دانسته برروی آن استدلال مینمایند و ما میدانیم که رنگ برف بطور ضروری و دائمی سفید نیست. سفید جسمی است که تمام انواع نور را پس بفرستد.

در فضای کاملا تاریك برف سفید نیست یعنی سفیدی برف ضروری دائمی نیست بهمین ترتیب هیچ حقیقت دائمی وجود نداره ولی اشراقیون مثل شهاب‌الدین اشراق کرده تمام صفات را ضروری دائمی دانسته‌اند و این جمود مطلق است.»

کسانیکه موارد انعقاد قضایای ضروریه و دائمه را میشناسند میدانند که این ایراد چقدر بی‌سروته است و گوینده آن تا چه اندازه بی‌اطلاع است و ما مخصوصاً این قسمت را نقل کردیم تا گوینده آن را بهتر معرفی کرده باشیم از آنجه بشیخ شهاب‌الدین معروف بشیخ اشراق نسبت میدهد معلوم میشود که همینقدر اقـواما←

شیء با وجود و عدم میباشد.

مثلا اگر بگوئیم هرواقعیت خارجی ضروری است معنایش اینست که واقعیت را از خودش سلب نمیتوان کرد و اگر بگوئیم انسان ممکن است معنایش اینست که نسبت ماهیت انسان بوجود و عدم مساوی است اگر چه نسبت وجود این ماهیت بخود وجودش اینگونه نیست (امکان بمعانی دیگر نیز در استعمالات فلسفی میآید که از آن جمله بمعنی قوه است که مقابل فعلیت است و همچنین ضرورت گاهی بمعنی لزوم عدم نیز میآید که مترادف با امتناع و استحاله میباشد چنانکه میگوئیم سلب واقعیت ازخودش ضروری العدم و ممتنع و محال میباشد).

بیان دیگر

از جمله بدیهیاتی که ما کوچکترین شك و تردید در آن روا نداشته و مؤثرترین سلاح علمی خود میدانیم قانون علیت و معلولیت است[۳] (هر حادثه علتی دارد).

← شنیده است که وی تمام قضایای موجبه را بقضیه ضروریه ارجاع کرده‌است وخیال کرده که مقصود وی این بوده که نسبت هر محمولی با هر موضوعی ضروری و ازلی و ابدی است و هر محمولی که با موضوعی انتساب پیدا کرد ازلا چنین بوده است و تا ابد چنین خواهد بود و محال‌است که خلاف آن صورت گیرد. و حال آنکه اگر دکتر ارانی به یکنفر که فی‌الجمله از منطق اطلاعاتی داشت مراجعه کرده بود چنین سند فضاحتی بدست نمیداد. مثال برف و سفیدی مثالی است که از پیش خود اختراع کرده است مثالهای ضرورت همانطوریکه منطقیین تصریح کرده و میکنند منحصر است بموارد نسبت ذات ماهیت بخودش (انسان انسان است ــ مثلث مثلث است) و موارد نسبت اجزاء ذات ماهیت بماهیت (انسان حیوان است ــ مثلث شکل است) و موارد لوازم ذاتی ماهیت بماهیت (هر انسانی شاغل مکان است ــ مثلث مجموعه زوایایش مساوی با دو قائمه است) و چنانکه واضح است معنای این قضایا این‌نیست که انسان همیشه انسان است و بیك حال باقی میماند و مثلث همیشه مثلث است و به‌یك حال باقی میماند بلکه معنای این ضرورت صرفا اینست که هر چیزیکه انسان بود مادامیکه انسان بودنش محفوظ است محال است که انسان نباشد (سلب شیء از نفس) یا حیوان نباشد یا شاغل مکان نباشد و همچنین مثال مثلث.

۳ــ در مقدمه اینمقاله قانون علیت و معلولیت را تعریف کردیم و گفتیم که مطابق این قانون هر حادثه‌ای‌که پدید میآید علتی دارد و وقوع صدفه و اتفاق محال است.

اگر بین اشیاء رابطه علی و معلولی نباشد خواه از آنجهت که وقوع همه حوادث روی صدفه و اتفاق باشد و خواه از آنجهت که همه موجودات واجب‌الوجود بالذات و مستغنی از علت بوده باشند قهراً هیچ رابطه‌ای بین هیچ موجودی و ←

هر پدیده که پدیدار میشود علتی دارد و اگر این علت نبود پدیده مفروض نیز نبود.

اگر به‌دری بسته فشار آوردیم و باز نشد برمیگردیم و از گوشه و کنار بجستجو میپردازیم یعنی میخواهیم بفهمیم چه کم‌و کاستی در علت بازشدن درپیدا شده که در باز نمیشود چه اگر چنین کم‌و کاستی نبود فشار دست با بقیه شرایط حتماً[۴] در را باز میکرد. و همچنین یکنفر مکانیسین ماشینی را که بکار انداخته با مشاهده کوچکترین خللی در حرکت ماشین فوراً بکنجکاوی در پیکره ماشین میپردازد یعنی میخواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علی حرکت ماشین مفقود میباشد چه اگر چنین واقعه‌ای در کار نبود ماشین هرگز در حرکت خود لنگ نمیشد یعنی اگر علت تامه حرکت موجود بود حرکت ضروری بود.

← موجود دیگر نخواهد بود و همه از یکدیگر بیگانه و جدا و غیرمربوط خواهند بود. و البته در اینصورت هیچ قانون و ناموسی هم وجود خارجی نخواهد داشت زیرا همه قوانین و نوامیس حاکم بر طبیعت کیفیتهای خاص علی و معلولی اشیاء است و در اینفرض؛ «علم» نیز معنا ندارد زیرا علم عبارت است از بیان قوانین و نوامیس و روابط واقعی بین اشیاء و اگر بین هیچ چیزی با چیز دیگر رابطه‌ای وجود نداشته باشد علمی هم وجود نخواهد داشت، پس قانون علیت و معلولیت پایه و اساس علم است و کسانیکه از طرفی خود را منکر قانون علیت و معلولیت نشان میدهند و در عین حال مقام علم را نیز میخواهند حفظ کنند راه بیهوده میروند.

این قانون از پرارزش‌ترین قوانین مورد استفاده فلسفه الهی است و در همین مقاله اشاره خواهد شد که همین قانون با سایر قوانین منشعبه از آن است که ما را ملزم میکند که تمام رشته‌های علی و معلولی را منتهی بیک ذات کامل و غیرمعلول بدانیم و همه نظامات را تحت نظام واحد و قائم بذات واحد بشناسیم.

۴ــ یکی از قوانینی که از قانون علیت و معلولیت منشعب میشود قانون جبر علی و معلولی است یعنی اینکه علت ضرورت‌دهنده بمعلول است و هر معلولی بوجودآمدنش و مختصات وجودیش همه ضروری و قطعی و غیرقابل اجتناب است.

در مقدمه این مقاله نظریه‌های مختلفی که درباره این قانون فرعی ابراز شده نقل کردیم و یك برهان ساده نیز بر صحت این قانون اقامه کردیم.

عجب اینست که در عین اینکه این قانون از قوانینی است که هنگامیکه بصورت یك قانون‌کلی و عمومی بر اذهان عرضه میشود موجب استیحاش میشود و صعب‌القبول جلوه میکند و تمرین و ممارستهای برهانی زیادی لازم است تا این استیحاش وهمی از بین برود در عین حال هر کسی در شعور مخفی خود بآن اذعان دارد و بحسب فطرت ادراك و اراده خویش از آن پیروی مینماید جمله متن که میگوید: «اگر به‌دری بسته فشار آوردیم... تا آنجا که میگوید: پس ناچار علت تامه هر معلولی بمعلول خود ضرورت میداد...» اذعان و تصدیق فطری و عملی این قانون را در اذهان بیان مینماید.

پس ناچار علت تامه هر معلول بمعلول خودش ضرورت میداده و معلول وی در دنبال این ضرورت بوجود میآمده.

بدیهی است که اگر مجرد وجود خارجی علت در یکزمانی (اگر چه بهمراه معلول نباشد) کافی بود که پس از نابودی آن معلول خودبخود بوجود خود ادامه دهد[۵] هیچگاه این تفتیش انجام

۵ـ در اینجا یکی دیگر از قوانین منشعب از قانون علیت و معلولیت بیان شده و آن اینکه: «معلول همانطوریکه حدوثاً نیازمند بعلت است بقاء نیز نیازمند بعلت است».

در مقدمه این مقاله وعده دادیم که تفصیل این مطلب را در مقاله ۹ بیان کنیم ولی حالا مناسبتر میدانیم که در همینجا آنچه میخواستیم بگوئیم بیان کنیم.

تصور ابتدائی هر کسی اینست که چه مانعی دارد که معلول در بقاء خویش از علت بی‌نیاز باشد زیرا رابطه و علاقه معلول با علت باین وجه است که علت بوجودآورنده معلول است و البته همینکه معلول از ناحیه علت وجود یافت قهراً باید رابطه‌اش با علت قطع شود و معنا ندارد که آن رابطه و علاقه باقی بماند و قهراً باید معلول بتواند بعد از آنکه بوسیله علت حدوث یافت خودبخود بوجود خویش ادامه بدهد مگر آنکه علت یا علل فانی‌کننده‌ای پیدا شود و آن معلول را فانی و نابود کند.

طرفداران بی‌نیازی معلول از علت در بقاء امثله و شواهدی نیز برای مدعای خودشان ذکر میکنند از قبیل بقاء فرزند بعد از پدر و بقاء ساعت بعد از ساعت‌ساز و بقاء ساختمان بعد از بنا و بقاء حرکت سنگی که بوسیله دست پرتاب میشود بعد از جداشدن از دست و از بین رفتن فشار دست و حتی ادعا میشود که در علم الحرکات و فیزیك جدید رسماً تأیید شده که جسم در حالات حرکت و سکونی که بر وی عارض میشود تنها هنگامی احتیاج به‌تأثیر نیروی خارجی دارد که بخواهد تغییر حالتی برایش پیدا شود مثل آنکه صفر درجه حرکت دارد یعنی ساکن است و بحرکت درآید یا آنکه بدرجه خاصی حرکت دارد و بعد تغییر حالت دهد و درجه‌ای از حرکت کمتر یا زیادتر پیدا کند و اگر جسم بوسیله تأثیر نیروی خارجی بحرکت درآمد مادامیکه عامل خارجی پیدا شود که آن حرکت را کند یا تند یا متوقف کند آن جسم خودبخود و بدون احتیاج بعامل و علت خارجی بحرکت اولی خود ادامه میدهد همانطوریکه اگر در اثر تأثیر نیروی خارجی متوقف شد مادامیکه عامل خارجی پیدا نشود و درجه‌ای از حرکت بوی ندهد بتوقف خود ادامه میدهد نتیجه اینکه هر درجه‌ای از حرکت که برای جسم متحرك فرض کنیم آن درجه حرکت تنها در حدوث اولی خود احتیاج بعامل خارجی دارد ولی در ادامه خود بی‌نیاز از هر عامل و علتی است.

ما فعلا بدون آنکه بمثالهای فوق توجهی بکنیم و مناقشه آنها را بیان کنیم و بدون آنکه در مقام توجیه و تفسیر نظریه فیزیکی از لحاظ فلسفی برآئیم یك تحلیل عقلانی کلی در مورد رابطه علت با معلول بعمل میآوریم تا ببینیم فتوای عقل و فلسفه در اینمورد چیست؟ بعداً در پاورقی‌های دیگر به‌پیروی متن مثالهای فوق و همچنین نظریه فیزیکی فوق را بررسی میکنیم تا ببینیم که آیا این امور ناقض حکم عقل و مخالف آن است یا آنکه ناقض و مخالف نیست و تصور مناقضت ومخالفت نتیجهٔ سوء استنباطی است که بعمل آمده.

نمیگرفت.

اشکال

ممکنست گفته شود که در مثال حرکت ماشین، ماحقیقتاً از علت وُجود حرکت تفتیش نمیکنیم بلکه از علت‌سکون ماشین

→ تصوری که هر انسانی از قانون علیت دارد اینستکه «علت؛ وجوددهنده بمعلول است» هرکس که خود را مذعن باین قانون کلی میشماره و رابطه علی و معلولی بین موجودات قائل است چه متکلم و چه حکیم، چه الهی، و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، اینطور فکر میکند که علت وجوددهنده بمعلول است و رابطه‌ای که بین آنها برقرار است اینست که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت میکند.

ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار میدهیم و میگوئیم درست است‌که علت واقعیت‌دهنده و وجود دهنده بمعلول است ولی درموارد معمولی که چیزی چیزی را بچیزی میدهد مثل آنکه شخصی بنام «الف» بشخص دیگری بنام «ب» شیء خاصی را بنام «ج» میدهد پای چهار امر واقعیت‌دار در کار است.

۱ــ دهنده (الف)
۲ــ گیرنده (ب)
۳ــ شیء داده شده (ج)
۴ــ دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت میگیرد)

و البته ممکن است در برخی موارد امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از «گرفتن» یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت میگیرد.

بهرحال در اینجا لااقل چهار امر واقعیت‌دار در کار است که واقعیت هر یك غیر از واقعیت سه امر دیگر است.

حالا باید ببینیم در مورد علت و معلول که ما علت را بعنوان وجوددهنده بمعلول میشناسیم پای چند واقعیت در کار است و آیا واقعاً در اینجا نیز پای چهار واقعیت در کار است باین ترتیب:

۱ــ دهنده (علت).
۲ــ گیرنده (ذات معلول).
۳ــ داده شده (وجود واقعیت).
۴ــ دادن (ایجاد).

و بعبارت دیگر آیا در مورد علیت و معلولیت موجد ایجاد و وجود و موجود و به تعبیرهای دیگر جاعل و جعل و مجعول ومجعول‌له ــ معطی واعطاء و معطی و معطی‌به چهار امر واقعیت‌دار است یا آنکه چنین نیست؟ و بر فرض اینکه چنین نیست پس چگونه است؟

ما اولا گیرنده و داده شده را در مورد علت و معلول درنظر میگیریم و بررسی میکنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم دو واقعیت خارجی باشند یا نه؟ میبینیم اگر گیرنده یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت میکند واقعیتی بوده باشد لازم میاید که آن معلول، معلول نباشد و باصطلاح خلف لازم میاید زیرا بحسب اصل اولی و تعریف اولی، ما علت را بعنوان واقعیت‌دهنده بمعلول شناختیم به‌این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب‌کرده و اگر بنا شود آنچه ←

کنجکاوی مینمائیم. روشن‌تر بگوئیم نه‌اینست که ما اعتقاد داشته باشیم که علت حرکت بهمراه حرکت تا آخر وجود حرکت باقی و ضرورت دهنده است تا در موقع پیدایش خلل، از نقص علت حرکت جویا باشیم بلکه با پیدایش علت حرکت میبایست وجود

← معلول از علت کسب میکند واقعیتی باشد و خود معلول یك امر واقعیت‌دار دیگری باشد پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده یعنی واقعاً معلول، معلول نیست پس در مورد علت و معلول، واقعیت گیرنده عین واقعیت داده شده است و این ذهن ما است که برای یك واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده ــ داده شده) اعتبار میکند.

برای مرتبه دوم ببررسی میپردازیم که آیا آنچه ما آنرا بعنوان افاضه و ایجاد مینامیم (دادن) واقعیتی جدا از واقعیت داده شده دارد یا نه؟ در اینجا میبینیم اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «داده شده» باشد لازم میاید که ما وجود معلول «داده شده» را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت یك واقعیتی است مستقل و کاری که علت میکند اینست که با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا میکند و آن را برمیدارد و بمعلول میدهد و البته این فرض مستلزم اینست که ما برای گیرنده نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «داده شده» فرض کنیم و حال آنکه قبلا دیدیم که این فرض محالست. پس معنای واقعیت دادن علت بمعلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر واقعیتها انبار شده و کار علت اینست که آن واقعیت کنار گذاشته را برمیدارد و تحویل معلول می‌دهد بلکه معنای واقعیت دادن علت بمعلول اینست که واقعیت معلول عین افاضه و اعطاء علتست یعنی همانطوریکه گیرنده و داده شده در مورد علت و معلول دو امر واقعیت‌دار نیستند، داده شده و دادن نیز دو امر علیحده خارجی نیستند پس در مورد علت و معلول گیرنده و داده شده و دادن همه یك چیز است و ما باید معلول را بعنوان عین افاضه علت بشناسیم نه بعنوان چیزیکه چیز دومی را بنام «فیض» بوسیله واقعیت سومی بنام «افاضه» از شیء چهارمی بنام «علت» دریافت کرده است.

برای مرتبه سوم، واقعیت «دهنده» را درنظر میگیریم ولی در اینجا میبینیم‌که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت گیرنده و داده شده و دادن باشد زیرا دهنده، واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که یك شیء خودش منشأ خودش باشد زیرا مستلزم صدفه و تقدم شیء بر نفس است که مستلزم تناقض است.

از اینجا اینطور می‌فهمیم که در مورد علت و معلول که ما علت را بعنوان وجود دهنده بمعلول میشناسیم و ابتداء چنین تصور میکنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است (دهنده ــ گیرنده ــ داده‌شده ــ دادن) اینطور نیست بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست ــ واقعیت علت و واقعیت معلول‌که عین افاضه علت است ــ و بعبارت دیگر پس از بررسی کامل درك می‌کنیم که در مورد معلولات واقعیت ایجاد و وجود و موجود یکی است و این ذهن ما است که از یك واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدائی ما شده است.

حقیقت اینست که علت همه این طرز تفکر غلط ابتدائی که متاسفانه غالب مدعیان فلسفه دچار آن هستند بیشتر از یك قیاس گرفتن بیجا سرچشمه می‌گیرد. ←

حرکت ادامه پیدا کند اگر چه خود علت از میان برود چنانکه با از میان رفتن بناء ساختمان ازمیان نمیرود و با نابودشدن پدر و مادر، فرزند نابود نمیشود و چون در مثال فوق، حرکت از میان رفته و سکون پیدا شده از علت پیدایش سکون جستجو مینمائیم.

← معمولا می‌بینند که اگر فی‌المثل کسی بکس دیگر پولی بدهد یا گلی اهدا کند این خود مستلزم اینست که لااقل پای چهار امر واقعیت‌دار در کار باشد و دیده‌اند بطور قطع در اینمورد شیء داده شده غیر از عمل اعطاء و دادن است و دیده‌اند که هرگاه مثلا کسی از کسی پولی یا گلی گرفت تنها درهمان لحظه اول که آن چیز را از او میگیرد باو نیازمند است ولی در لحظات بعد خودش شخصاً واجد آن شیء داده شده است و در واجد بودن آن شیء هیچگونه احتیاجی بدهنده اولی ندارد پس چنین خیال کرده‌اند که وجود دادن نیز نظیر پول دادن یا گل اهداکردن است که اولا واقعیت گل و پول غیر از واقعیت اعطاء آن گل و آن پول است و حتی مغایر با واقعیت گیرنده آنست و ثانیاً در لحظه بعد از لحظه دریافت؛ گیرنده بشخصه میتواند واجد آن شیء باشد بدون آنکه احتیاجی بدهنده داشته باشد و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که معلول در بقاء خود بی‌نیاز از علت است.

بعد از این که بنا بر اصل کلی مسلم اولی قبول کردیم که رابطه علت و معلول رابطه وجود دادن و وجود یافتن است و بنا بر مقدمه گذشته دانستیم که این رابطه، یعنی وجود دادن و وجود یافتن معلول، با خود وجود معلول واقعیت‌هائی مغایر و جدا از یکدیگر نیستند یعنی واقعیت معلول با رابطه معلول با علت یکی است پس دانسته میشود که واقعیت معلول را نمیتوان منفك از رابطه معلول با علت فرض کرد یعنی قطع رابطه معلول با علت با حفظ بقاء معلول امری محال و ممتنع است. و از اینجا نتیجه گرفته میشود که معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند بعلت و متکی بعلت است و محالست که یك شیء بوسیله علتی بوجود آید و بعد رابطه‌اش با علت قطع شود و بتواند بخودی خود بوجود خود ادامه دهد.

از نظر فلسفی ما یا باید بکلی قانون علت و معلول را بکناری گذاشت و در نتیجه تسلیم مدعای سوفسطائیان و قائلین بصدفه و اتفاق شد و یا آنکه باید اصل نیازمندی معلول را بعلت در بقاء پذیرفت. و اما توجیه مثالها و شواهدی که بر عدم نیازمندی معلول بعلت در بقاء آورده شده بعداً خواهد آمد. در اینجا نکات ذیل را بتناسب مطلب گذشته یادآوری میکنیم.

الف ــ ما مکرر گفته‌ایم که اولین وظیفه هر فیلسوف اینست که بذهن و اندیشه‌های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه‌سازی ذهن را بشناسد و این قسمت مهم را ما قسمت روانشناسی فلسفه خواندیم. در اینجا نیز خواننده محترم متوجه شد که منتهای کاری که ما کردیم این بود که اندیشه‌های ذهنی خود را در مورد علت و معلول با اتکاء یکی دو اصل متعارف فلسفی بررسی کردیم و ثابت کردیم که این تکثر صرفاً تکثر مفهومی و ذهنی است و این تکثر ذهنی است که منشا بزرگترین اشتباه در فلسفه میشود. لهذا مجدداً جمله‌ای را که قبلا نیز ادا کرده‌ایم تکرار میکنیم: **ما تا ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.**

ب ــ برهانی که در اینجا بر مطلب اقامه کردیم یك برهان عقلی خالص بود و ←

پاسخ

ما پاسخ این خورده‌گیری را بوجدان خود اشکال کننده‌موکول مینمائیم و میپرسیم که در مثال فوق آیا مکانیسین در مراجعه خود،

← مطابق آنچه در مقدمه مقاله ۷ گفتیم این مسئله را جزء مسائل فلسفی خالص باید تلقی کرد که بهیچ اصل تجربی یا غیرتجربی خارج از حوزه فلسفه متکی نیست بلکه یك توجه دقیق باین مسئله روشن میکند که این مسئله جزء مسائلی است که تحقیق در آنها فقط از راه برهان عقلی بترتیبی که بیان شد میسر است و ضمناً ثابت میکند که نظریه کسانیکه حدود حس و عقل و تجربه و تعقل و علم و فلسفه را نشناخته‌اند و در ارزش حس و تجربه راه اغراق پیموده و ادعا کرده‌اند مسائل فلسفی نیز از راه حس و تجربه باید تحقیق شود چقدر مضحك و مسخره است.

ج ــ مادیین طرفدار عدم نیازمندی معلول بعلت در بقا هستند و ما بعداً در محل دیگری که مناسبتی پیش آید گفتار آنها را نقل و انتقاد خواهیم کرد. وعده‌ای از متکلمین نیز همین عقیده را دارند ولی محققین فلاسفه عموماً طرفدار نیازمندی معلول بعلت در بقا هستند و هر دسته‌ای طبق مشرب و مسلك خود برهان یا براهینی اقامه کرده‌اند و برخی از آن براهین در عین اینکه طرفداران اصالت وجود بآنها اعتماد کرده‌اند بوی اصالت ماهیت میدهد و ما برای دوری جستن از اطاله از بحث و انتقاد در آن براهین صرف‌نظرمیکنیم و چنین گمان میکنیم که آنچه در بالا گفته شد بهترین و ساده‌ترین راهی است که تاکنون بیان شده است. و بهرحال اینمطلب از مهمترین مسائلی است که در مباحث الهیات که در مقاله ۱۴ خواهد آمد مورد استفاده قرار میگیرد.

د ــ علت در اصطلاحات فلسفی غالباً بهمان معنا اطلاق میشود که در بالا تعریف شد یعنی «وجود دهنده شیء» ولی گاهی بمعنائی اعم از این معنا اطلاق میشود و آن عبارت است از مطلق چیزهائیکه شیء در وجود یافتن خود محتاج بآنها است. اگر علت را بمعنای اعم اطلاق کنیم شامل معدات و شرائط وجود شیء نیز میشود همانطوریکه اگر معلول مرکب باشد شامل اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت وی نیز هست چنانکه اگر قائل بعلت غائی باشیم شامل آن‌نیز هست زیرا درباره هریك از اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء صادقست‌که‌گفته شود وجود شیء محتاج بآنهاست ولی تعریف اولی که عنوان وجوددهندگی در آن اعتبار شده بر شرائط و معدات و همچنین بر غایت و بر اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء صادق نیست بلکه تنها بر آنچیزی صادق است که اصطلاحاً «علت فاعلی» خوانده میشود اینکه در بالا گفته شد که معلول حدوثاً و بقاءاً نیازمند بعلت است همان علت فاعلی در نظر گرفته شده و برهانی که در بالا اقامه شد همانطوری که واضح است تنها شامل علت فاعلی است و این برهان شامل شرائط و معدات و همچنین غایت و اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء مرکب نمیشود. آری درمورد اجزاء تشکیل‌دهنده واقعیت شیء (مثل آنکه آنشیء مرکب حقیقی باشد و از ماده و صورت ترکیب یافته باشد) از راه دیگر باید گفت‌که هویت معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند بآنهاست و اینمطلب خیلی واضح و روشن و غنی از استدلال بنظر میرسد زیرا گمان نمیرود که کسی در این مطلب شك کند که بقاء مرکب موقوف به‌بقاء جمیع اجزاء آن است و با انتفاء یك جزء (حداقل) مرکب منتفی میشود و تاکنون بنظر نرسیده که کسی مخالف این مطلب بوده باشد.

در اجزاء علت حرکت کاوش میکند یـا به‌کنجکاوی تازه از علت پیدایش سکون میپردازد؟

این مستشکل اگر بوجدان و فطرت خود رجوع کند خواهد دید سکون، عدم حرکت است و علت عدم معلول، پیوسته عدم‌علت میباشد پس در هر حادثه منفی یعنی در موقع نابودی یك حادثه اثباتی ما پیوسته بعلت و اجزاء علت حادثه قبلی برمیگردیم. بلی هنگام حدوث حادثه اثباتی بعلت حادثه قبلی رجوع نمیکنیم ولی استدلال ما متکی باین فرض نیست.

گذشته از این، بنابنظریه خود مستشکل، موجود بودن علت سکون نیز بهمراه سکون لزوم ندارد و در اینصورت جستجوکردن در چیزی که ممکنست معدوم بوده‌باشد قابل توجیه نیست.

اشکال

درست است که جستجو از معدوم وجه ندارد ولی درین موارد علت مرکب بوده پیوسته دارای اجزائی است که برخی از آنهـا موجود و برخی معدوم میباشد و ما با پی‌بردن باجزائی که هنوز موجودند باجزاء مربوطه دیگر نیز پی‌میبریم جزاینکه تمام علت مرکب است و مرکب باانعدام بعض از اجزاء نابود میشود پس هیچگاه همراه بودن وجود علت (باتمام اجزاء) با وجود معلول لازم نیست چنانکه نوزاد انسانی تنها حاجت و نیازی که بوجود پدر و مادر دارد در زائیده شدن است و بس و پس از زائیده شدن دیگر نیازی در میان نیست.

پاسخ

در تقریب مفهوم علت در اشکال چنانکه روشن است وجود هر یك از اجزاء علت مطلق گرفته شده و این خود اشتباه بزرگی است و بویژه از کسانی که بیشتر از همه سنگ تحول و تکامل را بسینه میزنند بسیار شگفت‌آور است[۶].

۶ـ بواسطه پیچیدگی و اهمیت مطلب ناچاریم مجموع آنچه در متن راجع به‌بقاء علت بهمراه معلول بصورت مدعا و سپس بصورت اشکال و پاسخهای متعدد بیان شده توضیح دهیم تا بهتر مورد استفاده خوانندگان محترم واقع شود: ←

زیرا ما در جهان ماده موجودی مطلق و خارج از قانون حرکت و تکامل نداریم و هر پدیده‌ای که پیدا میشود با اجزاء مکـانی و زمانی جزء وجودش ارتباط دارد.

و بنابراین علت‌مرکب یعنی یك‌سلسله‌حوادث مربوطه‌که برای

→ مدعا ــ ضرورت‌دهنده، بمعلول حدوثا و بقائا همانا علت آنست و بقاء علت، هم در وجود و هم در ضرورت معلول شرط است. اینکه (مثلا) یکنفر مکانیسین اگر خللی در حرکت ماشین ببیند بجستجو میپردازد از اینجهت است که بحسب فطرت اذعان دارد که مادامیکه علت تامه حرکت موجود است حرکت بالضروره موجود است و اگر در یك لحظه خللی در حرکت مشهود شد کاشف از اینست که در علت حرکت نقصانی راه یافته یعنی فطرتا اذعان دارد که مجرد وجود خارجی علت حرکت در یك زمانی ضامن بقاء حرکت نیست بلکه بقاء علت تامه حرکت است که ضامن بقاء حرکت است.

اشکال ــ اینگونه جستجوها دلیل بر اذعان فطری بمدعای فوق نیست زیرا ممکن است گفته شود که این جستجوها برای کشف نقطه نقصان علت حرکت نیست بلکه این جستجوها برای این است که تغییر حالتی برای حرکت پیدا شده و حرکت تند یا کند یا متوقف شده یعنی حادثه جدیدی رخ داده و شخص در جستجوی علت حدوث حادثه جدید است (نه در جستجوی یافتن منشأ عدم بقاء علت حادثه اولی) پس میتوان ادعا کرد که یکنفر مکانیسین مثلا بحسب فطرت ساده خویش عینا برخلاف مدعای فوق اذعان دارد یعنی میداند که بقای علت حرکت در بقای حرکت شرط نیست بلکه اگر خللی در حرکت پیدا شد مثل آنکه تند یا کند یا متوقف شد از این جهت است‌که علت جدیدی پیدا شده و الزعلت از بین رفته سابق را خنثی‌کرده است.

پاسخ ــ اولا سکون امر وجودی نیست که مستلزم علت وجودی باشد بلکه امر عدمی است زیرا سکون عدم حرکت است و بنابراین علت سکون (یا عدم‌الحرکه) همان عدم علت حرکت است و بنا بر این جستجو از علت سکون عین جستجو از عدم بقا و از نقصان یافتن علت حرکت است و ثانیا بنا بفرض فوق که بقای علت حادثه در بقای حادثه شرط نیست اگر فرضا ما سکون را یك حادثه وجودی بدانیم جستجو از علت سکون معنا ندارد زیرا علت سکون (بنا بر فرض فوق) در بقای سکون شرط نیست و ممکن است معدوم شده باشد و جستجو از معدوم معنا ندارد.

اشکال ــ قسمت دوم پاسخ که گفته شد علت سکون معدوم شده و جستجو از معدوم معنا ندارد درست است ولی این در موردی است‌که علت را بسیط و غیرمرکب فرض کنیم و حال آنکه علل بسیط باینصورت در جهان طبیعت وجود ندارد بلکه علت هر چیز مجموعه‌ای از حوادث متعدده‌ایست که در طول زمان واقع میشود، اینگونه حوادث که اجزای علل شیء میباشد بقای آنها در بقای معلول شرط نیست بلکه ممکن است بعضی بهمراه معلول باقی باشند و بعضی باقی نباشند و البته با پیدا کردن آن قسمت از اجزاء علل که موجود است سایر اجزاء را میتوان بدست آورد و این خود دلیل است که بقای علت تامه (تمام اجزاء علل) در بقای معلول شرط نیست.

پاسخ ــ اینگونه حوادث طولیه زمانیه که وجود معلول مشروط بوجود قبلی آنها است همانها است که بهتر است بنام شرائط و معدات نامیده شود نه بنام علت. ←

پیداشدن یك پدیده مادی فرض میکنیم. در حقیقت ماده‌ای را فرض کرده‌ایم که در جاده حرکت افتاده و یکرشته احوال و شرایطی را بنحو تحول و تکامل طی میکند و البته هریك از این احوال و شرایط پابند جای ویژه خویش بوده و پس‌وپیش نخواهد شد پس

← مثلا سنگی که حرکت میکند و مسافتی را طی مینماید، تا تمام نقطه‌های وسط را طی نکند محالست که بنقطه آخر برسد و همچنین هر نقطه‌ای را که فرض کنیم، رسیدن بآن نقطه قبل از رسیدن بنقطه‌های قبلی محالست یعنی پیمودن بعضی از قسمتهای مسافت شرط رسیدن و پیمودن برخی دیگر از قسمتهای مسافت است ولی پیمودن و رسیدن بهیچ قسمتی را نمیتوان بعنوان علت محرکه آنجسم در قسمت دیگر شناخت بلکه علت محرکه که همه‌ها همراه حرکت هست همانا آن نیروئی است که جسم را در مسیر معینی میراند بنا بر اصل تحول و تکامل جوهری و ذاتی موجودات طبیعت، هر موجودی از موجودات طبیعت در مراحل وجودی خود همواره حالت همان سنگی را دارد که در جریان طی مسافت است و گذشتن از مرحله قبلی شرط عبور از مرحله بعدی است و در عین حال آن نیروئی که سیر تکاملی موجودات را مباشرت میکند نیروی باقی و لایزال دیگری است علیهذا این شرائط و معدات که بمنزله مراحل و منازل عبور یك شیء است و احیانا بنام «علل» نیز خوانده میشوند وجودشان شرط وجود معلولست ولی نه بطور مطلق بلکه بطور نسبی یعنی وجود هر یك از آنها در یك مرحله معین و قطعه معین از زمان شرط وجود معلولست نه مطلقا و اینکه ما گفتیم بقای علت در بقای معلول شرط است منظور علت فاعلی و همچنین علت مادی و صوری (اجزای تشکیل‌دهنده واقعیت شیء بود نه مطلق علل که حتی شامل شرائط و معدات نیز باشد.)

اشکال ــ امثله و شواهد حسی همه این استدلالات عقلانی را نقض میکند. ما هزارها کار در جهان می‌یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل همچنان بسر پای خود ایستاده است. بنا ساختمانی را میسازد و پس از رفتن بنا ساختمان باقی میماند. ساعت‌ساز ساعتی میسازد و سالها آن ساعت بدون آنکه احتیاجی بساعت‌ساز داشته باشد بکار خود ادامه میدهد. پدر فرزند تولید مینماید و خودش میمیرد و فرزند بزندگی خود ادامه میدهد و همچنین هزارها مثال دیگر...

بهترین دلیل بر امکان یك چیز وقوع آن است. وقوع اینحوادث دلیل بر امکان بقای معلول بدون علت است.

پاسخ ــ این امثله حسی ناقض حکم عقلی نیست زیرا در این موارد مسامحه‌ای بکار رفته و آنچه علت فرض شده علت نیست. بنا علت حرکاتی است که انجام میدهد نه علت ساختمان که مجموعه‌ای از مواد با خاصیتهای معینه است ضامن بقای ساختمان آن موادی است که با خواص معینه در آنجا بکار رفته و بنا هیچگونه علیتی نسبت بآن مواد و خواص آن مواد ندارد تنها علیتی که دارد نسبت بحرکاتی است که شخصاً مباشر بوده و بدیهیست که با نبود بنا آن حرکات معین نیز نابود میشود و همچنین در مثال ساعت و ساعت‌ساز و پدر و فرزند که هر یك از پدر و ساعت‌ساز فقط علت حرکاتی هستند که در لحظات معین با مباشرت آنها صورت میگیرد و ←

در حقیقت علت مفروضه با اجزاء تدریجی که دارد از وجودمعلول خودش جدا نشده و مجموع علت که بمعلول نسبت داده میشود هیچ یك از اجزاء خودش را گم‌نکرده زیرا بدیهی است که هر یك از اجزاء در جای خود محفوظ میباشد.

مثلا در نوزاد انسانی از جمله اجزاء علت انجام یافتن عمل تناسلی و قرارگرفتن ماده در رحم مادر و شرایط و احوال دیگر تحول و تکامل نه ماهه میباشد و درین سلسله هریك از احوال و شرایط، وجود مفید دارند نه مطلق یعنی انجام‌یافتن عمل تناسلی نه ماه پیش از تولد باید باشد نه هروقت و نه وقت تولد...

و بسیار روشن است که همه این احوال و شرایط بی‌واسطه و مستقیماً با خود نوزاد (معلول ــ پدیده تازه) سرو کار نداشته بلکه مختلف بوده و برخی از آنها شرط شرط و برخی شرط شرط شرط میباشد چنانکه انجام یافتن عمل تناسلی ارتباط مستقیم و بلافاصله‌ای که دارد با استقرار منی در رحم است نه با تولدنوزاد.

تنها در میان اجزاء علت آنهائی که تماس مستقیم بامعلول دارند با نابود شدن آنها پدیده معلول موجود نخواهد بود. چنانکه اگر ماده‌ای را که نوزاد باوی موجود است و یا صورت نوزاد انسانی را و یا کننده این کار را یعنی فاعل ترکیب را معدوم فرض کنیم نوزادی در میان نخواهد بود. انسان نوزاد بی‌ماده معنی ندارد و همچنین ماده‌ای که صورت نوزاد انسانی را ندارد انسان نخواهد بود وهمچنین فاعل‌کار ترکیب هرگاه دست از کار بکشد کار همانجا متوقف و نیمه‌خواهد ماند پس در هرحال وجود

ــ البته بقاء آنها با بقای آنحرکات که معلولات واقعی وجود آنهاست شرط است و از همین‌جا میتوان فهمید که بنا بر اصل حرکت و تکامل ذاتی اشیاء و اینکه وجود هر موجودی از موجودات طبیعت یك وجود سیال و متغیر و متحرکی است و هویت این موجودات را حرکت تشکیل میدهد و بنا بر نظریه فوق که حرکت حادثه‌ایست که علاوه بر شرائط و معدات و مجاری و مراحل؛ بمحرك و فاعل مباشر نیازمند است؛ وجود یك محرك دائم و باقی و مباشر را باید تصدیق و اذعان نمود (تفصیل این مطلب در مقاله ۱۰ که مستقیماً از حرکت و زمان بحث میشود خواهد آمد).

اشکال ــ نظریه فیزیکی نیوتن که با تجربه‌های غیرقابل انکاری تأیید شده و میگوید «هر جسمی همیشه.....» مناقض استدلالات عقلانی فوق است و بدیهی است که هرگاه یك قاعده عقلانی مناقض تجربیات دقیق درآید اعتباری ندارد.

پاسخ ــ پاسخ این اشکال را در پاورقی بعدی توضیح خواهیم داد.

علت بهمراه معلول ضروری است.

اشکال

بیان گذشته درست است مگر در فاعل و در حقیقت خورده‌گیری ما نیز در اطراف همین علت فاعلی میباشد.

و ما هرگز نمیگوئیم انسان بی‌ماده باز انسان است یا ماده بی‌انسانیت باز انسان است ولی میتوانیم بگوئیم که فعل پس از نابود شدن فاعل باقی میماند. ما هزارها کار در جهان می‌یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل همچنان بسر پای خود ایستاده است و با این حال چگونه میتوان گفت همینکه کار کننده دست از کار کشید کار نابود میشود.

پاسخ

منشأ اشکال سست‌گیری و مسامحه در باب حقایق یا پی‌نبردن بحقیقت فعل و فاعل است که ما اگرچه بنا را کار بنا و نوزاد را کار پدر و مادر معرفی مینمائیم ولی بحسب حقیقت کار بنا همان حرکات گوناگون دستهای وی میباشد که بامجرد خودداری از کار از میان میرود و گرنه ساختمان هرگز ببنا قائم نیست و همچنین در سایر موارد. پس ما اولا اینرا میدانیم که ماده فعل و صورت فعل قائم باین فاعل (بنا مثلا) نیست. و ثانیاً اینرا نیز میدانیم که حرکات گوناگون دست این فاعل باو قائم است که با مجردترك معدوم میشود و ثالثاً اینرا نیز میدانیم که نام فعل را که باین حرکت داده‌ایم تنها برای اینست که حرکت بوده و بمحرك خود قائم میباشد وگرنه برداشتن و گذاشتن سنگ و آجر رویهم و بنا بودن بردارنده و گذارنده در نامگذاری، خصوصیت و دخالتی ندارد و در اینصورت هر حرکتی (فعل) فاعلی (محرك) میخواهد که بوی قائم بشود و بی‌وی از میان خواهد رفت و رابعاً اینرا نیز میدانیم که هریك از موجودات جهان ماده حرکتی است و محرکی میخواهد که بهمراه وی موجود بوده باشد.

اینها معلوماتی هستند که با کوچکترین تردید دریکی از آنها دستگاه علیت و معلولیت و تحول و تکامل از میان خواهد رفت و

از این روی حکم میکنیم که فاعل فعل مانند ماده و صورت فعل بهمراه خود فعل باید موجود بوده باشد.

بلی. چون ممکنست که در یك فعل فاعلهای گوناگون علی‌التوالی شرکت داشته و هریك از آنها فعلی را که انجام میدهد بدست شریك و انباز خود بسپارد یعنی فاعل دومی اتصال وجودی بفاعل اولی پیدا کرده و پس از وی جای وی را بگیرد ممکنست فعلی پس از رفتن فاعل نخستین بفاعلهای دیگری قائم بوده و از میان نرود و همه مواردی که فعل پس از فاعل باقی میماند از همین قبیل.

چنانکه روشن شد فلسفه متافیزیك درین نظریه، قانون علیت و حرکت عمومی را اساس نظر خود قرار میدهد وعلم امروزه‌نیز باهرگونه تلاش؛ نظریه تحول و تکامل (حرکت عمومی) را تأیید میکند و دراینجا شگفت‌آوراینست‌که ماتریالیسم دیالکتیك‌تحول و تکامل را که گردش جهان ماده روی اوست فراموش کرده و بر اساس وجودات مطلقه بدون تقیید فکر میکند و شگفت‌آورتر از اینکه میگوید متافیزیك بمفهوم علت و معلول پی‌نبرده.

اشکال

این سخن با فرضیه فیزیکی نیوتن که میگوید: «هرجسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی میماند مگر اینکه قوائی که بروی کارگر میافتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد» که از روی آزمایشهای غیر قابل رد تهیه کرده منافی است[۷] زیرا بدیهی است که در حرکت

۷ــ در پاسخ آخرین اشکالی که گذشت سخن باینجا رسید که مواردیکه معمولا بعنوان شاهد و مثال آورده میشود برای اینکه معلول بعد از علت و فعل بعد از فاعل باقی مانده است از قبیل پدر و فرزند ــ بنا و ساختمان ــ ساعت‌ساز و ساعت ــ نظر مسامحی عرفی بجای نظر دقیق عقلی بکار رفته و بآنچه صرفاً از نظر عرف علت و معلول و فاعل و فعل شناخته میشود استناد شده. از نظر عرفی مسامحی البته ساختمان کار بنا و ساعت، کار کارخانه ساعت‌سازی و فرزند، کار پدر است ولی از نظر دقیق عقلی هیچیك از اینها کار هیچیك از امور نامبرده نیست زیرا مجموعه موادی که وجود فرزند یا ساختمان یا ساعت را تشکیل داده است با خواص فیزیکی یا شیمیاوی یا حیاتی که در اینمورد هست هیچکدام مخلوق و معلول پدر یا بنا یا کارخانه ساعت‌سازی نیست. کار هر یك از عوامل نامبرده دخل و تصرفهائی است←

دائمی، محرك اولی از میان رفته بااینهمه حرکت باقی است.

پاسخ

با چشم‌پوشی ازاینکه این‌فرضیه تنها حدس بوده‌که دانشمند

← که در مواد موجود این جهان بعمل میآورند و این دخل و تصرفها عبارت است از یك سلسله حرکاتیکه با نظم معین از آنها سر میزند و البته نتیجه اینحرکات با نظم معینی که صورت میگیرد با در نظر گرفتن عوامل فیزیکی و شیمیائی و حیاتی که در این دنیای عظیم موجود است.پیدایش یکدستگاه ماشینی یا یك مرکب شیمیاوی یا یك موجود ذیحیات است. پس امور نامبرده که ما با نظر عرفی مسامحی آنها را فاعل فرزند یا ساختمان یا ساعت مینامیم در حقیقت فاعل یك سلسله حرکاتی هستند که قائم بآنها است و البته نسبت باینحرکات که فعل واقعی این فاعلها و معلول واقعی این علتها هستند قاعده عقلی فلسفی ما یعنی اینکه معلول حدوثا و بقائا نیازمند بعلت است جاری است زیرا محال است که حرکتی پیدا شود و فاعل مباشر آنحرکت از بین برود و آنحرکت بتواند بوجود خود ادامه دهد.

همینکه سخن باینجا رسید اشکال تازه‌ای پیش میآید و آن همان آخرین اشکالی است که در متن بیان شده. توضیح آن اینکه در علم‌الحرکات و فیزیك جدید با شواهد و دلائل عملی و تجربی انکارناپذیری ثابت شده که ادامه حرکت مستلزم بقاء فاعل حرکت نیست و رسماً تایید شده که نظریه احتیاج حرکت بمحرك دائمی که یك نظریه ارسطوئی است یعنی اولین‌بار توسط **ارسطو** ابراز شده صددرصد مخالف تجربیات دقیقی است که از سیصد سال پیش تاکنون بعمل آمده. پایه مکانیك و فیزیك جدید روی قانون جبر **گالیله** و **نیوتن** است که درست نقطه مقابل نظریه ارسطوئی است و بدیهی است که هر جا حکم عقل برخلاف مشاهدات تجربی درآید و علم برخلاف فلسفه فتوی دهد باید فتوای عقل و فلسفه را بکناری گذاشت و از علم و تجربه پیروی نمود.

در کتاب خلاصه فلسفی نظریه اینشتاین ترجمه آقای احمد آرام مینویسد: «یکی از مسائلی که در نتیجه بغرنجی و پیچیدگی، هزاران سال در تاریکی کامل مانده بود مسئله حرکت است. جسم ساکنی را در محل بی‌حرکتی در نظر میگیریم برای تغییر وضع دادن بهنین جسمی لازم است مؤثر خارجی بر آن اثر کند و آن را بجلو براند یا بردارد. ما با تصور غریزی و الهامی خویش حرکت را وابسته باعمالی چون راندن و بلند کردن و کشیدن میدانیم. تکرار تجربه ما را در اینخطر میاندازد که فکر کنیم برای آنکه جسمی تندتر حرکت کند باید آنرا سخت‌تر برانیم طبیعتاً چنین بنظر ما میرسد که هرچه عامل مؤثر در حرکت شدیدتر باشد سرعت بیشتری نتیجه آن خواهد شد... این طرز استدلال غریزی درباره حرکت باطل است و همین نوع تفکر سبب شد که قرنهای زیادی تصور ما نسبت بمسئله حرکت غلط بماند. شاید شخصیت **ارسطو** که مدتهای مدید مقتدرترین مقام علم را در اروپا داشت علت اساسی پایداری این تصور غلط والهامی بوده باشد. در کتاب مکانیکی که منسوب باو است و دوهزار سال از عمرش میگذرد چنین میخوانیم: **«جسم متحرك موقعی بحالت سکون درمیآید که قوه‌ای که آنرا در امتداد خود بحرکت واداشته است نتواند دیگر تاثیر کند و آنرا براند»**. اکتشاف روشن استدلال علمی و بکارانداختن —

مزبور از تأمل در اختلاف حرکات با اختلاف عوائق زده است و غیر قابل آزمایش میباشد زیرا حرکت بی‌عائق هیچگاه پیدا نمی‌شود برای اینکه فرض یك جسم تنها در جهان هستی یا فرض حرکت مکانی که تبدل تدریجی نسبت جسم بخارج از خود می‌

← ار بوسیله گالیله یکی از بزرگترین پیشرفتهای فکر بشر است و آغاز حقیقی علم فیزیك را باید از همان موقع دانست... حال ببینیم آیا در مسئله حرکت براستی ندای ضمیر ما را باشتباه انداخته است؟ فرض کنیم کسی‌که در امتداد جاده صافی ارابه دستی را بجلو میراند ناگهان از آمدن آن دست بدارد. ارابه پیش از آنکه بایستد مدتی طی مسافت میکند، از خود بپرسیم چگونه ممکن است این مسافت را زیادتر کرد؟ این کار چندین راه دارد که از جمله روغن زدن چرخها و صاف‌تر بودن جاده است و هرچه روغن‌زنی چرخها بهتر و جاده هموارتر باشد مسافتی که پس از قطع عمل راندن ارابه پیش میرود افزون‌تر خواهد شد. بسیار خوب، ببینیم روغن‌زدن چرخها و هموارتر بودن جاده چه اثری دارد؟ اثر آنها فقط اینست که تأثیرات خارجی کمتر و کوچکتر شده و آن عاملی که اصطکاك نام دارد هم در چرخها و هم در میان چرخها و زمین جاده نقصان پذیرفته است؟ اینکه دیگرتیم تعبیر و تفسیر نظری درباره حادثه‌ای است که مشهود افتاده و البته این طرز تعبیر کاملا احتمالی است. یك قدم جلوتر که برداریم مفتاح حقیقی معما بدست میآوریم. فرض کنیم راهی باشد در کمال صافی و چرخهائیکه هیچ مالش و اصطکاك نداشته باشد در اینصورت هیچ چیز باعث ایستادن ارابه نمیشود و برای همیشه بسیر خود ادامه خواهد داد. این نتیجه بوسیله تفکر درباره تجربه خیالی بدست آمد و چون غیرممکن است که چنین راه و چنین چرخهائی در اختیار ما باشد باین تجربه خیالی هم هرگز نمیتوان جامه عمل پوشانید. این آزمایش خیالی همان کلید رمزی است که شالوده تمام قوانین مکانیکی مربوط بحرکت را میسازد. از مقایسه این دو طریقه تفکر درباره مسئله حرکت میتوان گفت نتیجهٔ طرز تصور الهامی عبارت از اینست که هرچه مؤثر قویتر باشد سرعت زیادتر میشود و باین ترتیب از روی سرعت میتوان دریافت که آیا نیروهای خارجی در سرعت تأثیر دارند یا ندارند؟ با کلید جدیدی که گالیله پیدا کرد نتیجه چنین بیان میشود: اگر جسمی رانده یا برداشته یا کشیده نشود و از هیچ راه دیگربیهم تأثیری بر آن وارد نیاید بعبارت ساده‌تر چون بر جسمی هیچ قوه خارجی کار نکند، حرکت یکنواخت پیدا میکند یعنی با سرعت ثابتی در امتداد خط مستقیم تغییر مکان میدهد. باین تعبیر سرعت نشان نمیدهد که آیا قوای خارجی بر روی جسم تأثیر دارند، یا ندارند؟ طرز استدلال گالیله را یك نسل بعد نیوتن بشکل قانون جبر مدون ساخت: **هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی میماند مگر اینکه قوائی که بر آن کارگر میافتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد.»** چنانکه دیدیم این قانون نمیتواند نتیجه مستقیم تجربه باشد بلکه تفکر محققانه‌ای که سازگار با مشاهدات حاصل شده از تجربه بوده سبب پیدایش آن شده است. در حالت فعلی هرگز نمیتوان بچنین تجربه‌ای تحقق خارجی داد معذلك همین تجربه خیالی وسیله فهم کامل تجربیات واقعی و امکان‌پذیر میباشد... پس از این مقدمات مسئله دیگری نسبت بحرکت پیش میآید اگر سرعت نشانه نیروهای خارجی مؤثر در جسم نیست←

باشد غیر قابل جمع است، خود فرضیه که فاعل نخستین حرکت را فرض میکند از فاعل بقاء حرکت ساکت است و تنها متوجه بقاء حرکت میباشد. درین صورت بمقتضای بیان گذشته اگر چنین حادثه‌ای اتفاق بیفتد ناچار فاعل دیگری برای بقاء حرکت پیدا خواهد شد.

← پس سرعت‌چیست. جواب این‌سؤال اساسی‌را هم **گالیله** یافت و **نیوتن**آنراتکمیل‌کرد و این خود نشانه و مفتاح رمز دیگری برای تجسسات ما میباشد. برای یافتن جواب صحیح بایستی در مثال ارابه‌ای که بر جاده کاملا هموار حرکت میکندکمی عمیقانه‌تر فکر کنیم در مثال خیالی ما یك‌نواختی حرکت نتیجه فقدان قوای خارجی بود. اگر فرض کنیم بر ارابه‌ای که حرکت یکنواخت دارد فشاری در امتداد حرکت وارد شود چه اتفاقی خواهد افتاد؟ پرواضح است که سرعت آن زیادتر خواهد شد همانگونه که اگر فشار در جهت مخالف حرکت وارد آید سرعت تنزل خواهد کرد. در حالت اول حرکت ارابه تندتر شده و در حالت دوم کندتر. از همینجا فوراً این قاعده بدست میآید **نتیجه تاثیر قوه خارجی تغییر سرعت است.** از اینقرار نه خود سرعت بلکه تغییر آن نتیجه راندن یا پس کشیدن ارابه میشود. علاقه میان نیرو و تغییر سرعت (نه مطابق تصور فطری ما علاقه میان نیرو و خود سرعت) پایه مکانیك رسمی است که نیوتن آن را تدوین کرده است».

مطابق آنچه در بالا گذشت جسم در هر لحظه‌ای هر سرعت یعنی هر درجه‌ای از حرکت را که دارد (مثبت یا منفی) آن را مدیون قوه مؤثر خارجی نیست بلکه مدیون خاصیت جبر خودبخودی آن است یعنی مدیون این خاصیت است که جسم هر حالتی را که پیدا کند در خود محفوظ نگاه میدارد تا وقتیکه علت خارجی پیدا شود و آنحالت را از جسم سلب کند علیهذا اگر جسم دارای صفر درجه سرعت باشد یعنی ساکن باشد اینحالت را روی خاصیت جبر حفظ میکند تا وقتیکه عاملی پیدا شود و بآن مثلا یکدرجه سرعت بدهد و اگر دارای یکدرجه سرعت بود روی خاصیت جبر، آن را حفظ میکند تا وقتیکه عاملی پیدا شود و آن سرعت را کمتر یا زیادتر کند پس اثر تأثیر نیرو بر جسم همانا تغییر سرعت است نه خود سرعت و در لحظهٔ بعد از لحظهٔ تغییر سرعت، آن سرعت احتیاج بعامل مؤثر خارجی ندارد مگر آنکه فرض کنیم لحظه بلحظه آن سرعت تغییر پذیرد و البته فقط در اینصورت است که ادامه مؤثر خارجی شرط است.

نتیجه‌ای که از مجموع بیانات گذشته گرفته میشود اینست که در مسئله حرکت «علم» صریحاً برخلاف «فلسفه» رأی داده و قانون فیزیکی گالیله و نیوتن. که بقانون جبر موسوم است ناقض قاعده فلسفی نیازمندی معلول بعلت در بقاء است.

ولی حقیقت اینست که اگر صرفاً از دریچه چشم فیزیك نگاه کنیم صحت قانون جبر نیوتن ناقض قاعده فلسفی فوق‌الذکر و هیچ قاعده فلسفی دیگر نیست بلکه قرائن فلسفی آنرا تأیید میکند. توهم مناقضت از آنجا پیدا میشود که احیاناً در این مورد نیز مانند بسیاری ازموارد دیگر استنباطات‌نظری غیر منطقی با نظریه فیزیکی فوق‌الذکر آمیخته میشود ودر نتیجه اینگونه توهمات پیدا میشود. این نظریه آنگاه ناقض قاعده فلسفی بقاء علت با بقاء معلول خواهد بود که ادامه حرکت را بدون وجود محرك مباشر ثابت‌کند و حال آنکه اگر صرفاً از دریچه چشم فیزیك نگاه ←

از مجموع آنچه تاکنون بیان شد نتیجه گرفته میشود که:
۱ــ هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.
۲ــ هر موجود خارجی در حال وجود متصف بضرورت‌میباشد.

← کنیم و استنباطات شخصی بی‌منطق خود را دخالت ندهیم خواهیم دید که این قانون صرفاً در مقام بیان رابطه حالت جسم است با نیروی خارجی یعنی این قانون رابطه سرعت را با نیروی خارجی که برجسم کارگر میافتد بیان میکند ومیگوید که تأثیر نیروی خارجی در تغییر سرعت جسم است نه‌در خود سرعت ولی این قانون از بیان علت مستقیم سرعت و بعبارت دیگر از بیان قوه مباشرحرکت ساکت است و حتی این قانون نمیتواند بیان کند علت مستقیم و بلاواسطه تغییر سرعت چیست؟ و آیا علت مستقیم و بلاواسطه تغییر سرعت همان نیروی خارجی است یا آنکه تأثیر نیروی خارجی از لحاظ تغییر سرعت نیز بطور غیرمستقیم و بعبارت دیگر این قانون نه‌تنها علت ادامه حرکت را بیان نمیکند از بیان علت مستقیم وبلاواسطه حدوث حرکت نیز ساکت است.

چیزیکه برای نگارنده بسیار شگفت‌آور است و هنوز نتوانسته است راه‌حلی برایش پیدا کند اینست که همچنانکه دیدیم در کتاب سابق‌الذکر رسماً چنین اظهار میدارد که تا زمان گالیله طرز استنباط بشر طبق اصل ارسطوئی این بود که جسم متحرك موقعی بحال سکون درمیآید که قوه‌ای (نیروی خارجی) که آنرا در امتداد خود بحرکت واداشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آنرا براند. و حال آنکه آنچه ما تاکنون از طرز تفکر فلاسفه در این مسئله سراغ داریم رابطه حرکت جسم را با نیروی خارجی غیر از این نحو بیان میکنند. ابن‌سینا در مبحث خلا میگوید: «سنگی که بهوا پرتاب میشود اگر معاوقت هوا (یا سایر اسطکاکات) درکار نباشد آن سنگ تا سطح محدودالجهات بحرکت خویش ادامه میدهد.» معنای این جمله اینست که اگر جسمی در اثر نیروی خارجی وارد برآن بحرکت درآید بعداز آنکه علاقه جسم با نیروی خارجی از بین رفت آنجسم برای همیشه بحرکت خود ادامه میدهد مگر آنکه عوائقی در کار باشد ومانع‌ادامه آن حرکت بشود. چنانکه واضح است این مطلب‌عین قانون جبر نیوتن و گالیله است. بعلاوه این قانون را علمای فیزیك باینصورت بیان میکنند که هیچ دلیلی نیست که جسم حالتی را که کسب کرده ازدست بدهد ولی فلاسفه احیاناً دلائلی نیز اقامه کرده‌اند براینکه در فرض عدم عائق و مانع باید آن حالت محفوظ بماند.

آری فلاسفه که از دریچه دیگری نظر میکنند روی قرائن خاصی علت مباشر حرکت جسم را نیروی خارجی نمیدانند بلکه محرك مباشر جسم را همواره طبع خود جسم یعنی قوه‌ایکه با خود جسم یك نوع اتحاد وجودی دارد میدانند خواه آنکه آن حرکت حرکت‌طبیعی باشد یاحرکت‌قسری. روی‌این نظریه‌فاعل مباشر حرکت‌هرجسمی قوه‌ای متحد با خود جسم است نه‌قوه خارجی و حتی حدوث حرکت نیز اثر بلاواسطه نیروی خارجی نمیتواند بوده باشد. اثر مستقیم نیروی خارجی تنها اعداد آن قوه متحد باجسم است که اصطلاحاً «طبیعت» نامیده میشود و آن قوه مباشر حرکت جسم یعنی طبیعت جسم حدوثاً و بقائاً همراه آنست‌یعنی‌علت حرکت‌حدوثاً و بقائاً باحرکت موجود است. ←

۳ــ ضرورت وجود هرپدیدهٔ معلول از راه ضرورت علت خودش پیدا شده و ترشح اوست.

و از همین نظریه میشود نتیجه‌گرفت‌که ضرورت وجود هرمعلولی که ضرورت بالغیر میباشد منتهی بضرورت علت است

→ البته اثبات اینکه فاعل مباشر حرکت، نمیشود خارج از جسم بوده باشد و همچنین اثبات قوای متحد با اجسام که فلاسفه آنها را بنام «طبایع» میخوانند خارج از حوزه فیزیك است و با اصول فیزیکی هم هیچگونه مناقضتی ندارد و تنها بااصول فلسفی قابل نفی و اثبات است. ما در مقاله ۱۰ بتحقیق اینمطلب خواهیم پرداخت.

ما در اینجا نمیخواهیم ادعا کنیم‌که نظریه راجع برابطه جسم با نیروی خارجی مطابق آنچه از ابن‌سینا نقل کردیم و همچنین این نظریه که فاعل مباشر حرکت نمیتواند نیروی خارجی بوده باشد متفق علیه همه مدعیان فلسفه است لکن اینقدر میتوانیم ادعا کنیم که این دونظریه در میان محققین فلاسفه سابقه روشن دارد.

اینجانب از نظریه شخص ارسطو در این باب فعلا اطلاع درستی ندارد و فعلا مجال نکرد که مستقیماً بترجمه‌های کتب ارسطو مراجعه کند ولی اینقدر میداند که فلاسفه اسلامی چنین نسبتی بارسطو نداده‌اند که جسم مادامی بحرکت خود ادامه میدهد که نیروی خارجی مؤثر درآن باقی بماند والبته بسیار مستبعد است که‌ارسطو چنین نظریه‌ای داشته باشد. آیا ارسطو اینقدر نمیدانست که اگر سنگی یا دست بهوا پرتاب شود بعداز آنکه آنسنگ از دست جدا شدلااقل تا مدتی آن سنگ بحرکت خود ادامه میدهد؟!!

اگر گفتار ارسطو را در کتاب مکانیك که قبلا از طریق کتاب خلاصه فلسفی نظریه انیشتاین نقل کردیم باین معنا حمل کنیم که مقصود وی از قوه‌ایکه جسم را میراند قوه از نظر فلسفی یعنی همان طبیعت داخلی جسم است نه قوه از نظرفیزیك (نیروئی که از خارج برجسم کارگر میافتد) توجیه بعیدی نخواهد بود.

این اولا. **وثانیا** فرضاً ما قانون جبر نیوتن را مخالف با قاعده فلسفی بقاء علت بهمراه معلول بشناسیم؛ خود اینقانون یك‌قانون مسلم تجربی نیست زیرا همان طوریکه از گفتار کتاب خلاصه فلسفی روشن بود امکان ندارد که این قانون مورد تجربه قرار گیرد. تجربه ما در مورد این قانون یك تجربه خیالی است نه‌یك تجربه واقعی. پس اساساً این نظریه را از نظر علمی یك فرضیه باید تلقی کرد نه‌یك قانون. و **ثالثا** اگر ادامه حرکت مستلزم وجود محرك نباشد لازم میآیدکه حرکت‌حدوثاً نیز نیازمند بعلت نباشد و به‌تعبیر دیگر لازم میآید که تغییر سرعت نیز خود بخود حاصل شود و علاقه‌ای با نیروی خارجی نداشته باشد زیرا حرکت دارای یك حالت اختصاصی معینی است که بواسطه آنحالت اختصاصی لازمه عدم نیازمندی آن در بقاء بعلت اینست که ابتداء نیز نیازمند بعلت نباشد. آن حالت اختصاصی این است که حقیقت حرکت حدوث تدریجی است بعبارت دیگر حرکت حدوث مستمر است و ادامه حرکت عین ادامه حدوث واستمرار حدوث است. حرکت امری نیست که در یك لحظه حادث شود ودر لحظات بعد باقی بماند بلکه هرجزء حرکت که در یك لحظه موجود میشود در لحظهٔ دیگر معدوم میشود و در آن لحظه جزء دیگری از حرکت حادث میشود و همینطور... بقاء حرکت عبارت است از استمرار اتصالی این حدوثات و اگر بنا شود که حرکت در یك لحظه بی‌نیاز از محرك و فاعل مباشر باشد لازم میآید ←

و چون اگر فرض کنیم که این ضرورت‌ها بالا بروند و در جائی توقف نکنند ضرورت نخستین که ضرورت معلول نخستین است پیدا نخواهد شد ناچار همهٔ این ضرورت‌های بالغیر بیك‌ضرورت بالذات منتهی شود پس این نتیجه بدست میآید که:

← که شیء در حدوث بی‌نیاز از علت باشد و بدیهی است که اگر در یك مورد بالخصوص شیء را در حدوث بی‌نیاز از علت دانستیم ناچار در جمیع موارد باید بی‌نیاز بدانیم و بعبارت‌دیگراگرصدفه و اتفاق را دریك‌جا جایز دانستیم درهمه‌جاباید‌جایزباشد ودر اینصورت برای همیشه باید قانون علت و معلول را بکناری بگذاریم و هیچ‌چیز را شرط هیچ چیز ندانیم و هیچ رابطه‌ای بین اشیاء قائل نشویم یعنی یکباره علم و فلسفه و نظم و قانون را انکار کنیم. در اینجا بیش از این بسخن ادامه نمیدهیم. بحث بیشتر در اطراف اینمسئله مستلزم اینست که بیشتر در اطراف حرکت ببحث بپردازیم. بحث مبسوط درباره حرکت را مقاله ۱۰ متکفل شده است.

در خاتمه این مطلب برای اینکه ارزش افکار مادیون را دراین موضوع روشن کنیم بیك مطلب دیگر نیز اشاره میکنیم و آن اینکه فرضاً ما بقاء علت را بهمراه معلول شرط ندانیم آیا بقاء علت در لحظه حدوث معلول شرط است یا اینقدر هم لازم نیست بلکه علت همواره در زمان حدوث معلول معدومست چیزیکه هست زمان علت، متصل است بزمان معلول و لحظهٔ حدوث معلول لحظه موت و عدم علت است؟

تصور مادیین از علت و معلول اینست که فقط زمان علت متصل است بزمان معلول و بین آنها فاصله زمانی نیست و در لحظه حدوث معلول علت از بین رفته و فانی شده.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیك صفحه ۴۵ میگوید «ضمناً بایدمتوجه بود که نباید علت و معلول را همزمان فرض کرد. اسکولاستیك قرون وسطی میگوید چون نقطه زمان یعنی آن وجود خارجی ندارد پس مابین علت و معلـول هیچ آن فاصله نیست یعنی همزمان میباشد. غلط این سفسطه واضح است زیرا زمان متوالیاً میگذرد و ممکن است دو قضیه بدنبال هم طوری متصل باشند که میان آنها هیچ فاصله زمانی وجود نداشته باشد ولی در هر حال شروع یکی درست همان لحظه ختم دیگری باشد مثل اینکه دوخط ممکن است بدنبال هم وصل شوندکه مابین ابتدای یکی و انتهای دیگری مکانی فاصله نباشد و با وجود این نمیتوانیم بگوئیم که هر دو خط یك مکان را اشغال کرده‌اند. اسکولاستیك قرون وسطی قهراً مجبور بود که اینطور سفسطه کند زیرا در بیان موضوع شروع طبیعت باشکال برمیخورد».

معلوم نیست که دکتر ارانی استدلال بر بقاء علت بهمراه معلول را از راه وجود نداشتن نقطه زمان (آن) از کجا پیدا کرده است؟ ما مدافع اسکولاستیك قرون وسطی نیستیم و ممکن است واقعاً چنین استدلالهائی در اروپا وجود داشته است خواننده محترم بطرز فکر و طرز استدلال مخصوص ما در این موضوع آشنا شد. ولی اینقدر معلوم است که مدعای دکتر ارانی در مورد عدم بقاء علت در لحظه حدوث معلول بدرجاتی از استدلال مکتب اسکولاستیك سخیف‌تر است. دکتر ارانی ناچار است اینطور نظریه بدهد زیرا همینقدر که قائل بشود که وجود علت (ولو فقط در لحظه حدوث معلول) بهمراه معلول لازم است مجبور است که بوجود جهان دیگری که باقی و دائمیست اقرار کند. چنانکه بتدریج روشن خواهد شد. ←

اولا هرضرورت بالغیر منتهی بضرورت بالذات است یعنی وجود ممکن منتهی بواجب‌الوجود است.
ثانیاً سلسله عللی که وجـود یك معلول بآنها موقوف است منتهی بعلتی است که دیگر معلول نیست پس ناگزیر سلسله علل

***

در اینجا لازم است به‌پیروی متن درباره یك مسئله مهم دیگر که در متن اشاره شده و از مسائل گذشته استنتاج شده توضیحات لازم را بدهیم. آن مسئله عبارت است از «بطلان تسلسل علل» که در همه علوم و بالاخص در فلسفه زیاد مورد استعمال دارد.

از آنچه تاکنون تحقیق شد معلوم شد که: «نظام موجودات نظام وجوبی و ضروریست» و این وجوب و ضرورت یکی از آنجا ناشی شده که این نظام، نظام «وجودات» است نه نظام «ماهیات» و وجود، مساوی با ضرورت است و دیگر از این راه که این نظام، نظام علی و معلولی است و علت همانطوریکه وجوددهنده بمعلول است ضرورت دهنده وی نیز هست یعنی معلول، وجود و ضرورت خویش را از ناحیه علت کسب میکند و تا علت وجود و ضرورت نداشته باشد نمیتواند وجود دهنده و ضرورت دهنده بمعلول باشد و ضمناً معلوم شد که معلول حدوثاً و بقائاً وجود خویش و ضرورت خویش را از ناحیه علت کسب میکند.

نتیجه چنین گرفته میشود که *وجوداتی* که بصورت حادثه اکنون در این جهان هستند و ما وجود آنها را بلاواسطه ادراك میکنیم دارای ضرورت وجود ند و وجود و ضرورت وجود خویش را از ناحیه عللی موجود و ضروری که همراه آنها هستند کسب میکنند.

در اینجا دو سؤال پیش میآید یکی اینکه آن علل؛ وجوددهنده و ضرورت‌دهنده چه حالی دارند؟ آیا آن علل، وجود و ضرورت وجود خویش را از خارج کسب نکرده‌اند یعنی هویاتی قائم بذات میباشند یا آنکه آن علل نیز وجود و ضرورت خویش را از ناحیه علل دیگری کسب کرده‌اند و بر فرض ثانی آیا سلسله این علل متناهی است یا غیرمتناهی؟

سؤال دوم. بنابر هریك از دوفرض‌بالایعنی‌چه‌اینکه‌سلسلهٔ‌علل را متناهی‌بدانیم و چه غیرمتناهی، آیا تمام رشته‌ها و سلسله‌های علی ومعلولی بیك سلسله غیرمتناهی یا بیك هویت مستقل قائم بذات منتهی میشود یا اینکه بسلسله‌های غیرمتناهی یا بهویات مستقل قائم بذات منتهی میشود؟

سؤال اول همان است که موجب طرح مسئله تسلسل علل شده است. حکما براهین زیادی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند. از دوره یونان باستان براهینی بربطلان تسلسل نقل شده. حکماء اسلامی از قبیل فارابی و ابن‌سینا و خواجـه نصیرالدین طوسی و میرداماد و صدرالمتالهین هریك برهانی بربطـلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند و یا لااقل تکمیل و اصلاحی در براهین اقامه شده. از طرف دیگران بعمل آورده‌اند. در اطراف هر یك از آن براهین بحث و انتقادهای زیادی شده و لزومی ندارد ما وارد آن بحث و انتقادها بشویم. در اینجا بذکر یك برهان که با مطالب اینمقاله ارتباط نزدیك دارد و از نظر ما بهترین برهان است بر بطلان تسلسل علل، قناعت میکنیم.

←

متناهی است.

توضیح و تذکر

چنانکه از سخنان گذشته روشن است ما با پیمودن دو راه بیك آرمان رسیدیم. هم از راه گفتگو در خواص وجود خارجی و

→ بهترین برهان بر امتناع تسلسل علل برهانی است که از راه ضرورت نظام موجودات اقامه میشود. این راه همان است که اولین‌بار محقق **خواجه نصیرالدین طوسی** از آن وارد شده و بروی دیگران باز کرده است. بیان مختصر متن نیز اشاره بهمین راهست. ما در اینجا سعی میکنیم آن برهان را با ساده‌ترین وجهی تقریرکنیم باین بیان:

نظام موجودات نظام علی و معلولی ونظام ضروری است و هر معلولی ضرورت خویش را از ناحیه علت خود کسب کرده. حالا یا اینست که درواقع و نفس‌الامر این نظام ضروری علی و معلولی یکسره از ضرورتهای بالغیر تألیف یافته است یعنی سلسله علل و معلولات غیرمتناهی است و هر علتی بنوبه خود معلول علتی است و همینطور... و یا اینکه این نظام از ضرورتهای بالغیر و ضرورت بالذات تألیف یافته است یعنی تمام وجودات و ضرورات همه منتهی بموجودیست که قائم بالذات و کامل بالذات و ضروری بالذات است و از لحاظ شدت و تمامیت غیرمتناهی است و او بمنزله اساس همه هستیها ومنبع وسرچشمه همه وجودها و وجوبها وضرورتها با نظم و ترتیب معین است!

بنابر فرض اول این نظام قابل توجیه نیست زیرا اگر معلول خاصی را در نظر بگیریم و بخواهیم بدانیم چرا این شیء ضرورت یافته و موجود شده ممکن است ابتداء اینطور فرض کنیم که علتش موجود و ضروری بوده و با فرض وجود علت وجود این شیء ضروری و غیرقابل تخلف بوده ولی دومرتبه سؤالی برای ما پیدا میشود که چرا علت وی وجود پیدا کرده یعنی چرا معلول مورد نظر از راه معدوم بودن علتش معدوم نشده باز ممکن است بگوئیم که چون علت این علت موجود بوده و با فرض وجود علت اینعلت وجود اینعلت نیز ضروری و غیرقابل انفکاك بوده.

برای مرتبه سوم این سؤال پیش میآید که چرا معلول مورد نظر ما از راه انعدام علت علتش معدوم نشده و البته نظیر جوابهای بالا جوابی خواهد داشت ولی اگر از عقل بپرسیم که چرا معلول مورد نظر از راه انعدام تمام این سلسله غیر متناهی معدوم نشده و چرا عدم محض بجای این سلسله در کار نیست در اینصورت برای عقل پاسخی باقی نمیماند. بعبارت دیگر معلول مورد نظر ما هنگامی وجودپیدا میکند که ضرورت داشته باشد و هنگامی ضرورت وجود پیدا میکند که جمیع امکانات عدم وی از بین رفته باشد. از جمله امکانات عدم وی عبارت است از عدم وی بواسطه معدوم بودن تمام این سلسله. البته اگر این سلسله از ضرورت ذاتی و ضرورت غیری تألیف یافته باشد عدم این سلسله محالست یعنی معلول مورد نظر ما از راه انعدام تمام سلسله امکان عدم ندارد زیرا عدم این سلسله‌مستلزم‌عدم‌واقعیتی است که ضروری بالذات و ممتنع‌العدم بالذات است و آن واقعیت هیچگونه امکان عدم ندارد و چون آنواقعیت موجود است لازمه وجود و ضرورت وجود وی وجود و ضرورت تمام آحاد سلسله با ترتیب و نظام معین است و اما اگر فرض کنیم این ←

هم از راه کنجکاوی در قانون علت و معلول باین نتیجه رسیدیم که هرپدیدهٔ موجـود و واقعیت دارای ضرورت وجـود میباشد. یعنی وجودش با حفظ شرایط و قیودی که در خارج دارد قابل

← سلسله از ضرورتهای بالغیر غیر متناهی تألیف یافته باشد عدم این سلسله از راه انعدام جمیع آحاد این سلسله محال نیست پس ضمناً عدم معلول دوره نظر ما نیز محال نیست پس آنمعلول نیز ضرورت نیافته پس نمیتواند موجود باشد.

بهتعبیر دیگر: نظام موجودات نظامی محقق است و چون محقق است ضروری است و امکان عدم ندارد یعنی محالست که اصلا این نظام موجود نبود و عدم محض بجای آن حکمفرما بود، حالا که این نظام، نظامی محقق و ضروری است اگرضرورت بالذاتی دراین نظام وجود داشته باشد تحقق این نظام و ضرورت این نظام قابـل توجیه است زیرا علت اینکه این نظام موجود و ضروری است اینستکه دراین‌نظام واقعیتی هست که عدم ذاتاً بر وی محال است و از ناحیه آنواقعیت ضروری و ممتنع‌العدم که آنرا «علةالعلل» میخوانیم ضرورت و امتناع عدم بر سایر اشیائیکه عدم ذاتاً برآنها محال نیست رسیده است ولی اگر ضرورت بالذاتی دراین نظام نباشد تحقق این نظام و ضرورت آن قابل توجیه نیست، زیرا نسبت اینکه این نظام‌موجود باشد یا اینکه موجود نباشد متساوی است و بعبارت دیگر هر واحدی از آحاد این‌نظام (بلا استثنام) نسبت موجود بودن آن (از راه وجود سلسله علل غیرمتناهی) و معدوم بودن آن (از راه انعدام جمیع سلسله) متساوی است پس منشأ ی برای ضرورت این نظام و همچنین تحقق این نظام در کار نیست.

علیهذا بطور قطع و جزم، جهان علت و معلول باید متکی بعلت بالذات یا علل بالذات باشد. اما اینکه آیا تمام رشته‌های علی و معلولی منتهی بیک علت بالذات و یك واجب‌الوجود بالذات است یا اینکه مانعی ندارد که علتهای بالذات و واجب‌الوجودهای بالذات در کار باشد و بعبارت دیگر آیا اساس و مبدأ و منبع و سرچشمه کل‌یکی است یا مانعی‌نداردکه متعدد باشد و بنا برهریکی از این دوفرض آیا این‌علت بالذات یا علل بالذات از سنخ ماده است یا مجرد از ماده است؟ مطالبی است که پاسخ سؤال دوم ما را میدهد و خود، بحث بسیار مفصل و طولانی است و مقاله ۱۴ که در الهیات بحث میکند متکفل اینمطالب است.

در خاتمه یادآوری میکنیم که موضوع بحث در تسلسل علل در درجه اول علل فاعلیه است و اما اینکه تسلسل علل در علل غائیه یا علل صوریه و علل مادیه‌ممتنع است یا ممتنع نیست بحث دیگری است که خارج از موضوع بحث حاضر ما است. و لازم بتذکر نیست که شرائط و معدات یعنی مراحل وجود شـیء‌که احیاناً بنام «علل اعدادی» نیز خوانده میشود از موضوع بحث و در مورد براهین تسلسل علل بکلی خارج است زیرا چنانکه دیدیم براهین بطلان تسلسل علل در موردعللی است که‌واجب است همراه وجود معلول موجود باشد. اما شرائط و معدات که مجاری وجودشـیء باید شمرده شوند نه‌علل وجود دهنده وی لزومی ندارد که همراه وجوه معلول موجود باشند بلکه باید تقدم زمانی برروجود آن شـیء داشته باشند. علیهذا نباید چنین‌توهم کرد که لازمه بطلان تسلسل علل اینست که سلسله شرائط و معدات متناهی است یعنی حوادث زمانی که دخالت در وجود شـیء‌دارند متناهی است و در نتیجه زمان و حوادث زمانی متناهی است.

اینکه غیر از اینکه واقع شده بوده باشد نیست. و ایـن نسبت ضرورت را علت آن بآن میدهد. این نظریه قابل تشکیك و تردید نیست جز اینکه دو نکته را دراین‌زمینه نباید از نظر دور داشت.

نکته اول

مقصود از پدیده و حادثه‌ای که باصطلاح فلسفه، بآن پدیده و حادثه میگوئیم وضروریش میدانیم واحد حقیقی است نه واحد مسامحی عرفی. ما عادت داریم که یك سلسله امور متفرقه را که واحدهای زیادی دارد بمناسبت اینکه مجموعاً یك واحد غرض را تأمین میکنند یکـی دیـده و واحـد نامیده و دارای یکضرورت پنداشته یك علت برای وی قائل شویم مانند توطن در یك شهر، اقامت در یك خانه، خوردن یك ناهار، نوشیدن یك جرعه آب، و مانند یك ناهار، یك خانه، یك شهر، یك کشور، و... درحالیکه بنظر فلسفی هیچگـاه هیچکـدام از اینهـا را که هریك دارای واحدهای بسیاری هستند نمیشود یك‌واحد شمرد و نه دارای یك ضرورت دانست و نه استناد بیك علت داد.

تنها یك جرعه آب را که مینوشیم اگرچه در ظاهر یك کار میشماریم ولـی در واقع حرکتهای مختلف و زیـادی را انجـام میدهیم که هرواحد آنها یك وجود ویك‌ضرورت و یك علت دارد.

لازمه بحث در علت و ضروری هر پدیده همین است. اگر چه از روی کنجکاوی دیگری (چنانکه در مقاله ۱۰ تفصیلا انشاءالله میآید) جهان ماده یکواحد بیش نیست و ازاین‌روی باید گفت یك ضرورت داشته و مستند بیك علت میباشد. این نکته بعنوان تذکر اینجاگفته شد و توضیح‌کافی وی را از مقاله‌های‌آینده باید جست.

نکته ۲

دونظریه گذشته (هر پدیده معلولی تا ضرورت نداشته باشد موجود نمیشود ــ این ضرورت را علت بوی میدهد) این نتیجه را میدهند که: هر معلول نسبت بعلت ضرورت بالقیاس دارد.

یعنی اگر معلولی را باعلت خودش بسنجیم نسبت ضرورت را خواهد داشت والبته این نسبت یعنی ضرورت بالقیاس تنها میان

معلول و علت تامه‌آن وجود دارد نه‌میان معلول واجزاء علت آن و نه میان معلول و خارج از علت بلکه نظر باینکه تنها علت تامه است‌که ضرورت دهنده میباشداگر چیزی را بغیرعلت تامه‌اش نسبت دهیم نسبتی دیگر که مخالف با نسبت ضرورت است پیدا خواهد کرد که نسبت امکان بالقیاس نامیده میشود.

مثلا اگر نسبت آب را بترکیب اکسیژن و هیدروژن با بقیه شرائط زمانی و مکانی بدهیم خواهیم گفت پیدایش آب ضروری است ولی‌اگر همین‌آب را باکسیژن تنها نسبت دهیم البته‌ضرورتی پیدا نخواهد شد زیرا از اکسیژن تنها، آب بوجود نمیآیـد ولی «امکان» دارد باین معنی اگر بقیه اجزاء علت با شرایط منضم شوند آب بوجود میآید وگرنه، نه. پس اکسیژن میشود آب بشود (با انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و میشود نشـود (بی‌انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و همچنین اگر خوردن را که یکی از افعال ما است بعلت تامـه‌اش (مجمـوع انسان ــ علم ــ اراده ــ سلامت اعضاء فعاله و بودن ماده قابله و شرایط دیگر) نسبت بدهیم تحقق وی ضروری است ولی اگر بپاره‌ای از اجزاء علت با قطـع نظر از اجزاء و شرایط دیگر مثلا بانسان تنهایا انسان و علم‌تنها نسبت بدهیم دیگر نسبت ضرورت را نخواهد داشت بلکه ممکـن خواهد بود یعنی میشود از فاعل صادر شود و میشود صادر نشود.

و این همان اختیاری است[۸] که انسان فطرتاً برای خود اثبات

۸ــ گفتگو از وجوب و ضرورت نظام موجودات خواه‌ناخواه منجر ببحث از مسئله خاصی میشود که همواره از جنبه‌های مختلفی مورد توجه علماء و فلاسفه بوده و در تمام دوره‌ها و اعصار با اهمیت خاصی تلقی شده است و آن، مسئله «جبر و اختیار» است. اینمسئله را علاوه برفلاسفه، روانشناسان و علماء اخلاق و متکلمین و فقها و علماء حقوق نیز از جنبه‌های مختلف مورد توجه و تحقیق قرار داده‌اند زیرا این مبحث از آنجهت که مربوط بکیفیت صدور افعال انسان از انسان وطرز انجام یافتن مقدمات ذهنی ونفسانی افعال وحرکات انسان است مربوط بروانشناسی است و از آنجهت که هریك از جبر و اختیار بنابر بعضی توهمات عبارت است از ضرورت و لاضرورت افعال انسان در نظام کلی وجود، با علم اعلی و فلسفه کلی ارتباط پیدا میکند و از آنجهت که با نحوه تعلق علم ذات باری و اراده ذات باری بافعال انسان رابطه دارد با علم کلام و قسمت الهیات فلسفه پیوستگی دارد و از آن جهت که بنا بر جبر، موضوع تشریع و تقنین و تکلیف و مسئولیت و پاداش کیفر (الهی یا بشری) منتفی میشود با فقه و حقوق سروکار پیدا میکند و از آنجهت که ←

میکند وخودش را مختار یعنی آزاد در فعل و ترك، وافعال خود را برای خود اختیاری میشمارد.

اگر چنانچه انسان خود را فطرتاً مختار نمیدانست هیچگاه با فکر و تروی، فعلی را انجام نمیداد و یا تـرك نمیکرد و هـرگز

← اینموضوع با موضوع سرشت و طینت و اخلاق غیر قابل تغییر بستگی دارد یا علم اخلاق وابستگی دارد.

بحثهای مختلفی که از جنبه‌های مختلف روی موضوع جبر و اختیار بعمل آمده موجب یك ابهام مخصوصی در مفهوم جبر و اختیار شده یعنی موجب شده که این دو کلمه در نظر همه، یك تعریف معین و مفهوم مشخصی ندارد و هردسته‌ای بحسب فهم و سلیقهٔ خود از هر یك از جبر و اختیار یك تعریف و تفسیر خاصی‌کرده‌اند و در اطراف آن بنفی و اثبات پرداخته‌اند ولی یك ماده مشترك درهمه این گفتگوها موجود است و آن اینست که همه خواسته‌اند «حدود آزادی انسان را در عمل» بیان نمایند و بعبارت دیگر خواسته‌اند تعیین کنند که آیا انسان در اعمال خویش آزاد است یا آزاد نیست و اگر آزاد است این آزادی چگونه است.

البته ما در اینجا در درجهٔاول اینمسئله را از جنبهٔ فلسفی مورد توجه قرار میدهیم یعنی رابطه اینمسئله را با مسئله ضرورت و وجوب نظام هستی بیان میکنیم و ضمناً بسایر جنبه‌های اینمسئله نیز توجه خواهیم کرد.

مطابق اصل ضرورت و وجوب نظام هستی هیچ حادثه‌ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمیشود. معنای اینجمله طبق بیانات گذشته این بود که هر حادثه‌ای از حوادث اگر علت تامه وی محقق شد جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است که تحقق پیدا نکند و اگر علت تامه وی محقق نگشت خواه از آنجهت که در یکی از شرایط وجـود وی نقصانی بـاشد و خـواه از آن جهت کـه مانعی پیدا شود و اقتضاء علت را خنثی کند جبراً و ضرورتاً آن حادثه تحقـق نخواهد یافت یعنی محال است که در اینفرض آنحادثه تحقق پیدا کند. حادثه‌ایکه در اینجهان تحقق پیدا میکند از وجود علت تامه وی و بالنتیجه از ضرورت وی‌حکایت میکند و هرحادثه ممکنی که تحقق پیدا نمیکند از عدم علت تامه وی و بالنتیجه از عدم ضرورت وی بلکه از ضرورت عدم وی حکایت میکند. مطابق آنچه قبلا گذشت انکار جریان قانون علیت در پیدایش حوادث جهان مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هر قاعده و نظم و قانون و حقیقتی در کار جهان است همچنانکه انکار قانون ضرورت نظام هستی نیز مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هرگونه نظم و قاعده‌ای است. این قانون استثنا ندارد یعنی اینطور نیست که دربرخی موارد حوادث جهان طبق قانون علیت عمومی و ضرورت عمومی پدید میآیند و از بین میروند و در برخی موارد پدید آمدن و ازبین رفتن حوادث یا گزاف و صدفه و اتفاق صورت میگیرد.

اینجا است که اشکال «جبر» جان میگیرد. زیرا اگر نظام هستی ضروری و وجوبی است و هرچه شدنی است میشود و محال است که نشود و هرچه نشدنی است نمیشود و محال است که بشود، افعال حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث اینجهان است همینطور است یعنی آنچه باید از انسان صادر شود خواه‌ناخواه صادر میشود و آنچه باید صادر نشود خواه ناخواه صادر نمیشود و هیچ فعلی از افعال انسان نیست که بتوان گفت «ممکن» است صادر بشود و ممکن است صادر نشود ←

اجتماعی را که دارای شئون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است برپا نمیکرد. زیرا هرچه شدنی است شدنی است وهرچه نشدنی است نشدنی است ودیگر چیزی‌که فعلا نیست و میشود بشود نیست و فعلی که اکنون انجام نیافته و میتوانیم

← پس هیچگونه اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش نیست زیرا اختیار امکان است و جبر ضرورت، و چنانکه دیدیم جهان، جهان ضرورت است نه‌جهان امکان. بعبارت دیگر همانطوریکه حرکات اجرام بزرگ و کوچك اینجهان از آتم گرفته تا کواکب و سیارات عظیم همه بحکم نوامیس و قوانین ضروری خلاف‌ناپذیر صورت میگیرد و همانطوریکه حوادثی مانند خسوف و کسوف و زلزله و آمد و شد روز و شب و نزول برف و باران و غیره تحت تأثیر علل معین، قطعی و قابل پیش‌بینی است، حرکاتی که از انسان صادر میشود و حوادثیکه بوسیله انسان رخ میدهد نیز همینطور است یعنی این حرکات و اینحوادث نیز بحکم قوانین و نوامیس معین صورت میگیرد و تحت تأثیر علل معین، قطعی میشود از اینرو هیچگونه امکان و اختیار و آزادی در بین نیست و هرچه هست ضرورت و جبر و محدودیت است. پس ما نمیتوانیم هیچگونه تکلیف و قانون و مسئولیت (الهی یا بشری) بعهده‌بگیریم و نمیتوانیم مستوجب هیچگونه پاداش یا کیفری برده باشیم زیرا تکلیف و مسئولیت و پاداش و کیفر فرع آزادی است و چون هرچه هست جبر و محدودیت است هیچیك از این امور معنا ندارد.

بدون تردید یکی از معضلات بزرگی که تاکنون فکر دانشمندان را بخود متوجه ساخته، این مسئله است و بسیار کم دیده میشود که کسی در اینمسئله وارد شده باشد و جمیع جوانب و اطراف مسئله را درنظر گرفته باشد و بدرستی ازعهده حل آن برآمده باشد. غالبا کسانی از مدعیان فلسفه یا روانشناسان یا علماء اخلاق یا اصولیین که وارد اینمطلب شده‌اند یا از اول راه‌خطا پیموده‌اند یا آنکه بقسمتی از مطلب توجه کرده و جمیع اطراف و جوانب مطلب را درنظر نگرفته یا نتوانسته‌اند در نظر بگیرند.

و چون اینمسئله علاوه برجنبه نظری دارای جنبه عملی نیز هست زیراچنانکه میدانیم لازمه جبر، خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسئولیت و بی‌اثر دانستن تربیت و اخلاق و در نتیجه لاقیدی و تنبلی و انحطاط و بیچارگی است و کمتر فکری است که باندازه فکر جبرزیانهای عملی و اخلاقی دربرداشته باشد و بسا اشخاصی پیدا میشوند که برای آنکه فلسفه‌ای برای اعمال زشت خویش پیدا کنند به‌نظریه جبر متمسك میشوند لهذا ما تفصیلا وارد این مبحث میشویم و سعی میکنیم با طرز بدیع و بی‌سابقه‌ای اینمطلب را بخواننده محترم تحویل دهیم.

مجموع راههائی را که بشر در مسئله جبر و اختیار پیش‌گرفته میتوان‌اینطور خلاصه کرد:

صدور افعال انسان از انسان ضروری وجبری است وهیچگونه اختیار وآزادی برای انسان در کار نیست وهیچگونه تکلیف و مسئولیتی‌هم برای‌انسان‌صحیح نیست. — جبریون مطلق. کسانیکه در هردوره‌ای کمابیش پیدا میشوند و مکتب مشخصی ندارند.

←

انجام دهیم نداریم.

خلاصه اینکه نباید وصف ضرورت را که اشیاء نسبت بعلت تامه خود دارند توسعه داده‌میان هرچیز و هرچیز سرایت دادچنانکه اغلب دانشمندان مادی پایـــن اشتباه دچار شده و بـــا اثبات جبر

← صدور افعال انسان از انسان جبری است و هیچگونه اختیار و آزادی در کار نیست ولی درعین حـــال تکلیف و مسئولیت صحیح است.	مادیین جدید
هیچگونه ضرورت و وجوبی درکارجهان حکمفرما نیست و در نتیجه بـــرافعال انسان نیز ضرورتی حکمفرما نیست.	منکرین ضرورت علی و معلولی ــ مانند برخی از متکلمین و برخی از علماء فیزیك جدید
علیت ومعلولیت وهمچنین ضرورت علی و معلولی منحصر بماده و مادیات است و غیرماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت بآثار خود فاعل است نه علت و نسبت معلول بعلت ضرورت است ولی نسبت فعل بفاعل ضرورت نیست.	برخی از متکلمین و برخی از اصولیین
هیچگونه ضرورت و وجوب و جبری براعمال انسان حکومت نمیکند زیرا افعال انسان با اراده انجام میپابد و اراده از قانون علیت عمومی آزادست.	بعضی از روانشناسان
نظام هستی‌نظام ضروری‌است واستثنا‌پذیر هم نیست و در عین‌حال انسان در افعال و آثار خودمختار و آزادست و حد اعلای آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام هستی منافات ندارد.	نظریه محققین حکماء اسلامی که مورد اعتماد اینمقاله است.

چنانکه از جدول‌بندی معلوم است مخالفین نظریه ما مجموعاً دو صف عمده را تشکیل میدهند یکی صف کسانیکه بضرورت علی و معلولی اذعان دارند و قائل بعدم اختیار انسان هستند و دیگری صف کسانیکه بنوعی منکر ضرورت علی و معلولی در مورد افعال انسان هستند و قائل باختیار میباشند. در حقیقت هردو صف یك عقیده مشترك دارند و آن اینست که هردو دسته یك نوع ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان از یکطرف و بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر قائل هستند. منتهاء یکدسته ضرورت علی و معلولی را پذیرفته و اختیار را نفی کرده‌اند و دسته دیگر اختیار را پذیرفته و ضرورت علی و معلولی را در مورد افعال انسان نفی کرده‌اند.

نظریه ما درست نقطه مقابل نظریه مشترك این دو دسته است یعنی ما هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نـــوع ملازمه‌ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقـــد ←

(ضرورت) درکلیه حوادث وافعال‌اختیاری وغیر اختیاری موضوع اختیار (نسبت امکان) را از اساس وریشه نفی کرده ودر نتیجه در چالهٔ تناقض‌های عجیبی افتاده‌اند و عجیبتر از همه اینکه قول بثبوت اختیار را مستلزم انکار علیت و معلولیت و قول باتفاق

---

* نیستیم بلکه مدعی هستیم ضرورت علی ومعلولی درمورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت بافعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است.

اینجا است که مطلب یك قیافه تازه و بدیع و حیرت‌آوری بخود میگیرد و ما باید در اینجا به‌دو قسمت بپردازیم یکی اینکه نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با آزادی و اختیار نیست بلکه منافی با آن است و دیگر اینکه ضرورت علی ومعلولی افعال انسان منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

اینك قسمت اول:

فرضاً افعال انسان یا مبادی افعال انسان (مثلا اراده) را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم یعنی برای این امور علت تامه‌ای که نسبت آن علت تامه و این‌امور ضرورت باشد قائل نشویم ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با صدفه توجیه کنیم (خواه آنکه اصلا این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آنکه برای این امور منشأ استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود و عدم این امور را بر وجود و عدم آن منشأ استناد، غیر ضروری بدانیم زیرا چنانکه در مقدمه اینمقاله دیدیم نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گزاف و اتفاق است) و در این صورت انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرائطی انتظار هرگونه حرکت و عملی ازخود میتواند داشته باشد، و در هر حالتی و هرآنی وتحت هر شرائطی از وقوع هیچگونه عملی از خود نمیتواند مطمئن باشد. زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت آن افعال با آن علل تامه ضرورت باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته بوجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم باید زمام آن فعل را صرفاً بدست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان هیچ‌نحو دخالتی در ان فعل نمیتواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض؛ آزادی معنا ندارد بلکه دراینفرض اساساً نمیتوان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست.

پس کسانیکه خواسته‌اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکارکلی قانون ضرورت علی و معلول یا از راه استثنا یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان، از جبر فرار کنند و باختیار برسند راه بیهوده‌ای رفته‌اند. آری پیمودن این راهها (بفرض صحت) موجب میشود که انسان را اجبار شده از طرف یك علت خارجی ندانیم ولی از طرف دیگر بصورت دیگری یعنی‌بصورت صدفه و گزاف و اتفاق، آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده‌ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده‌ایم. اشتباه این صف دانشمندان هم همینجا است یعنی این دانشمندان همینقدر دیده‌اند که با فرض انکار ضرورت علی ومعلولی ازچنگ‌اعتقاد بابصار انسان در مقابل علل طبیعی یا مافوق‌الطبیعی رهائی مییابند اما توجه‌نکرده‌اند ←

دانسته واعتقاد بجبر را مستلزم انکار صانع واجب وانکار اعجاز و جز اینها معرفی کرده‌اند همهٔ این پندارهای خام زائیده اینست که این دانشمندان بجبر (نسبت میان معلول و علت تامه) چسبیده و اختیار (نسبت میان معلـول و علت غیر تامـه) را فـراموش

← که فرضیه آنها موجب میشود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور بدست تصادف کور و کر و بیحساب بیفتد.

اما قسمت دوم

ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست. زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا میکند بواسطه علت تامه‌اش ضرورت پیدا میکند. افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه انها ضرورت پیدا میکنند. علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرائز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل‌اندیشی و قدرت عزم و اراده، یعنی هر فعلی که از انسان صادر میشود باید مطلوبی را برای انسان دربر داشته باشد یعنی باید با یکی (لااقل) از تمایلات و غرائز انسان وفق بدهد. ز پنرو انجام هرفعلی را که انسان تصور میکند اگر هیچ مطلوبی را دربر نداشته باشد و هیچیك از غرائز و تمایلات را ارضا نکند و باصطلاح حکماء، نفس، فائده‌اش را تصدیق و امضا نکند امکان ندارد که قوای فعاله انسان بسوی آن عمل روانه شود. پس از آنکه‌توافق ان با بعضی از تمایلات محرز شد و فائده‌اش امضا شد جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله میکند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر میگیرد و مآل‌اندیشی میکند اگر احیانا آن کار در عین موافقت و ارضاء برخی از تمایلات از جنبه‌های دیگری مضاری را دربرداشت مثل انکه درعین لذت و خوشی حاضر ،لم و ناخوشی را بالمآل همراه داشته باشد یا آنکه در عین موافقت با بعضی از غرائزدانی غرائز عالی‌تر را ناراضی سازد، در اینصورت اراده در مقابل تمایل تحریك شده مقاومت میکند و آنرا بعقب میراند و اگر از این لحاظها بموانعی برنخورد و یا آنکه ان موانع در مقابل فوائدی که از فعل حاصل میشود کوچکتر باشد حالت عزم و اراده پیدا میشود و فعل صورت وقوع پیدا میکند یعنی دریکی از این دو صورت انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنهٔ فوائد و مضار، جانب ترك را ترجیح میدهد و در صورت دیگر جانب فعل را و در هردو صورت، آنچیزی که بفعل وجود میدهد و ضرورت میبخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. پس درست ست که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا میکند و اگر ترك شد طبق ضرورت ترك میشود ولی آن علتی که بتحقق ان فعل یا ترك آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر و معنای این ضرورت در اینجا اینست که افعال انسان باختیار ضرورت پیدا میکند واین ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مـؤیـد و مؤکد آن است.

اینکه میگوئیم برخی افعال انسان ضروری‌الوجود است و برخی ضروری‌العدم نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان بهیچ‌نحو متصف بامکان نمیشود یعنی درباره هیچ فعلی از افعال نمیشود گفت که ممکن است بشود و ممکن است نشود. زیرا اینکه میگوئیم برخی شدنی است یعنی با فرض‌تحقق ←

نموده‌اند.

میگویند: آنچه ما حس کرده‌ایم و تجربه‌های علمی و غیر علمی بثبوت رسانیده اینست که در جهان هستی هر پدیده و موجودی زائیدهٔ علل است که با پیدایش وی پیدا شده و بااز میان

← جمیع شرائط و امور مقارن خاصی است و آنرا که میگوئیم نشدنی است یعنی با فرض عدم اجتماع شرائط و مقدمات، نشدنی است وگرنه هر فعلی در ذات خودممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با درنظر گرفتن بعضی از شرائط و مقدمات وجودیش [ضروری] یا ممکن است بشود و ممکن است نشود. مثلا اگر فعل را صرفا با ذات انسان درنظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را درنظر نگیریم آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز بفعل تعلق گرفته البته در اینصورت تحقق یافتن از انسان ضرورت است نه‌امکان.

برای اینکه ممکن الوقوع بودن افعال انسان بهتر فهم شود بهتر اینست که مقایسه‌ای بین طرز فعالیتهای انسانی و طرز فعالیتهای جمادی و نباتی و حیوانی واقع شود.

از مشخصات فعالیتهای جمادی اینست که همواره بر «نهج‌واحد» است و محدود و یك‌نواخت است. جسم جامدی از کوچکترین ذره گرفته تا بزرگترین منظومه‌ها هر خاصیتی که دارد آن را به‌نهج واحد و بطور یك‌نواخت انجام میدهد جسم جامد بخودی خود قدرت انحراف از مسیریکه پیش گرفته است ندارد مگر آنکه عوامل خارجی مداخله کند و مسیر آن را تغییر دهد یا آنکه آن عوامل خارجی در وضع داخلی آن جسم جامد تغییراتی ایجاد نماید که موجب اختلافی در اثر و خاصیت و طرز فعالیت آن جسم جامد گردد.

اما هنگامیکه فعالیتهای نباتی را مطالعه میکنیم اختلافاتی بین نوع فعالیتهای نباتی و فعالیتهای جمادی ملاحظه میکنیم و از آنجمله اینکه آن محدودیت و یك‌نواختی و بر نهج‌واحد بودن بصورت که در جمادات مشهود است در نباتات نیست زیرا خاصیتی در نبات هست که در برخی موارد میتواند مجرای عمل خود را بمنظور حفظ بقاء خود تغییر دهد یعنی اگر عوامل محیط خارج نامساعد باشد تا حدی میتواند در وضع تجهیزات داخلی خود، تغییرات متناسب با ادامه بقاء درآن محیط؛ ایجاد نماید. گیاهان دارای خاصیت «انطباق با محیط» هستند و این خاصیت مستلزم قدرت تغییر مسیر مجرای عمل است. ریشه گیاه که در زیرزمین میدود اگر به‌نزدیك سنگی برسد بواسطهٔ خاصیت خود یعنی تحت تأثیر عوامل داخلی خود مسیر خود را تغییر میدهد. بوته گیاهی که بتدریج بزرگ میشود و برروی زمین حرکت میکند همینکه به‌نزدیك دیواری برسد جهت سیر خود را عوض میکند و متوجه بالا میشود و همینطور... پس معلوم میشود که آن یك نواختی و محدودیت عمل که در جماد هست در نبات نیست و فی‌الجمله میدان عملی برای نبات هست که برای جماد نیست. البته واضح است که نبات بواسطه پرتو ضعیفی از حیات که بوی رسیده قدرت تطبیق با محیط پیدا کرده میتواند بر مرده بیجان سلطه بخرج دهد و آن را تابع خود کند و بمنظور حفظ ادامه حیات تصرفات متناسبی در ماده نماید.

همینکه فعالیتهای حیوانی را مورد مطالعه قرار میدهیم می‌بینیم فعالیتهای ←

رفتن وی معلول نیز از میان میرود پس وجود هر موجودی درجای خودش جبری و غیر قابل‌اجتناب میباشد واز این‌روی همه پدیده‌ها و حوادث جهان اعم از حوادث بیرون از انسان و حوادث مربوط بانسان مانند حوادث اجتماعی و حوادث و افعال‌فردی پیروی

← مخصوص حیوانی یعنی فعالیتهای ارادی حیوان بهیچ‌نحو آن محدودیت و یک‌نواختی و بر نهج واحد بودن را ندارد. حیوان در حرکات ارادی خویش از قبیل آب آشامیدن و غذا خوردن و راه‌رفتن و غیره هیچگونه محدودیتی ندارد. زیرا از طرفی این حرکات و فعالیتها وابسته است باراده حیوان نه چیز دیگر و از طرف دیگر یک‌نواخت و بر نهج‌واحد نیست. حیوان قادر است در حالیکه رو بنقطه‌ای حرکت میکند آناً اراده کند و درست بجهت مخالف حرکت اولی خود حرکت کند. قادر است حرکت دورانی کند یعنی آناً فاناً تغییر مسیر و جهت بدهد. از محدودیت و یک‌نواختی فعالیت جمادات بهیچ نحو در حیوان مشاهده نمیشود. اگر یک جسم جامد بخواهد حرکات مختلفی بکند (مانند یکدستگاه ماشین) حتماً لازم است نیروهای خارجی او را اداره کند ولی حیوان صرفاً با استفاده از نیروی داخلی یعنی نیروی احساس و اراده هزارجور حرکت و الی مختلف میتواند از خود نشان بدهد. یک کبوتر میتواند بمیل خود پشت سر یکدیگر چندین معلق بزند بنابراین حیوان بیش از نبات قادر است مجرای عمل‌خود را تغییر دهد، و میدان عمل وسیعتری برای‌حیوان باز است، وبدیهی است که بهراندازه محدودیت عمل از بین برود و میدان وسیعتری پیدا شود و آزادی بیشتری پیدا میشود. نسبت حیوان با حرکت باینسو و حرکت به‌آنسو متساوی است و هردو طرف برایش امکان دارد و این اختیار حیوان یعنی میل و اراده حیوان است که از آزادی مسیر استفاده میکند و یک سو را انتخاب میکند.

یک قدم بالاتر عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار میدهیم دراینجا آزادی را بحد اعلا که ممکن است فرض شود مشاهده میکنیم حیوان هرچند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خطسیر معین برای حیوان معین نکرده است؛ و میدان عمل وسیعی بحیوان داده است، حیوان با انواع مختلف حرکات؛ نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص میکند ولی یک‌چیز هست و آن اینکه اراده و اختیار حیوان محدود است باطاعت از تمایلات و غرائز حیوان، و هرچه مورد تصویب و موافقت غرائز و تمایلات حیوان واقع شود اراده حیوان بی‌درنگ عملی میکند. اراده در وجود حیوان و انسان بیشتر شبیه است بقوه مجریه و این قوه مجریه در وجود حیوان تابع فرمان بلاشرط و مستبدانه غرائز و تمایلات است و در حقیقت، کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خودمختاری زمام اختیار این کشور در دست یک‌سلسله تمایلات و غرائز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجراء قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت میشود و مبادلاتی صورت‌می‌گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره میشود. در دستگاه وجود حیوان بمحض اینکه‌تصور مطلوبیکه موافق با یکی از تمایلات است پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرائز و تمایلات روشن شد بی‌درنگ بحکم آن تمایل، نیروی اراده در صدد اجراء برمیآید و اجراء میکند مگر آنکه یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجراء گردد. پس حیوان در عین اینکه در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت بوی میدان داده و مسیر ←

قانون کلی طبیعی علت و معلول را نموده و محکوم جبر هستند.
اگر بنا شود که انسان در افعال فردی یـا اجتماعی خـودش مختار بوده باشد باید قانون علیت ومعلولیت از میان برود و درین صورت انسان را استثنائاً از کلیت قانون بیرون کشیده در عالم

← معینی را برای وی‌تعیین نکرده است و تعیین مسیر را باراده خود حیوان واگذار کرده است، این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت میگیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد.

ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است؛ انسان علاوه‌برآنکه از لحاظ تنوع و تکامل غرائز و تمایلات غنی‌تر است از حیوان یعنی تمایلات درونی انسان منحصر بتمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگرنیست بلکه چندین تمایل عالی بالاختصاص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات زیبائی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت‌جوئی، حکومت مستبدانه و بلاشرط غرائز نیز در انسان وجود ندارد. زیرا یك اختلاف فاحش بین طرزفعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلاشرط تمایلات و غرائز از بین برود و حکومت مشروط و مقرون بدرادی روی کار بیاید. این اختـلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان **التذاذی** است و نوع فعالیت انسان **تدبیری**.

در پاورقی‌های جلد دوم این‌کتاب فرق بین فـعالیت التذاذی و تـدبیری را بیان کردیم و برسبیل احتمال گفتیم که هر چند هنوز کنه فعالیت‌های غریزی‌حیوان کشف نشده ولی با قرب احتمال حتی عجیب‌ترین اعمال دقیق غریزی حیوانات از قبیل اعمال مورچگان و زنبور عسل از نوع فعالیت التذاذی است نه‌فعالیت‌تدبیری.

فعالیت تدبیری انسان باین نحو است که صرف مورد موافقت قرار گرفتن یك عملی با بعضی تمایلات کافی نیست برای اینکه قوه اراده در صدد اجرا برآید و انسان را وادار بعمل کند بلکه بعد از اینکه تصور مطلوبی که موافقت با یکی از تمایلات داره پیش آمـد انسان روی استعداد مخصوص خـود بسنجش و مقایسه و مآل‌اندیشی میپردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت میدهد و قوه پیش‌بینی خود را بکار میاندازد و در نتیجه جمیع لوازم و نتائج منطقی که ممکن است این عمل دربر داشته باشد تا حد امکان درنظر میگیرد و انواع و اقسام فوائد و مضار متصوره آنشیء را میسنجد اگر فوائد آن عمل بر مضارش چربید آن را انتخاب و اختیار میکند و اگر مضار آن کار را بیشتر یافت مثل آنکه در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی بیشتری را بالمآل همراه داشت یا آنکه در عین موافقت با غرائزدانی برخی از غرائز عالی را ناراحت و متأثر سازد در اینصورت اراده در مقابل تمایل تحریك شده مقاومت میکند و آن را بعقب میراند البته این نکته مورد تصدیق است که مقیاس‌مـفید بودن ومضر بودن همانا موافقت و مخالفت با غرائز و تمایلات مختلف انسان است ولی هدایت غریزه در انسان عاجز است که خط‌مشی انسان را در حیات معین کند زیرا تحریك غریزه و هدایت غریزه همیشه آنی است یعنی‌غریزه همواره انسان یا حیوان را بسوی لذت حاضر و رفع الم حاضر رهبری‌میکند.خط‌مشی انسان در حیات باید بوسیله هدایت عقل و علم و قانون و تکلیف معین شود. بـا هدایت و راهنمائی عقل انسان برخلاف میل غریزه دوای تلخ مینوشد از لذت و ←

خودش خداوندی قرار دهیم و هرگز انسان با این فرض نمیتواند چیزی را پیش‌بینی نموده واز پی‌چیزی رفته و بکاری اقدام‌کرده و مقصدی را تعقیب نماید. پس اختیاری که انسان برای خود اثبات میکند هویتی بیرون از ذهن نداشته و مفهومی است

← خوشی‌های آتی صرفنظر میکند، بخاطر نسیه زیاد و بادوام از نقد کم و بی‌دوام صرف‌نظر میکند از منافع زیاد با کمال میل و رغبتی که دارد بخاطر فضیلت اخلاقی صرف‌نظر میکند، رنج خود و راحت یاران میطلبد، احیاناً خود را از قید اطاعت غرائزذاتی بکلی خلاص میکند و در زیر این چرخ کبود از هرچه رنگ تعلق‌پذیرد خود را آزاد میسازد.

در حکومت غریزه، محرکات غریزی، حیوان را بطرف عمل برمیانگیزد و بدون آنکه فرصتی بحیوان بدهد اراده او را منبعث و بعمل صورت وقوع می‌بخشد یعنی حکومت غریزه حکومت مستبدانه و بلاشرط برای جلب لذات و دفع آلام است.

اما در حکومت عقل هر چند محرکات غریزی انسان را بطرف عمل برمیانگیزد ولی این فرصت و آزادی برای انسان باقی است که بتامل و تفکر و سنجش و محاسبه بپردازد و حاصل جمع مصالح و مفاسدی که اینعمل از هر لحاظ دربر دارد درنظر بگیرد و سپس بترجیح جانب فعل یا ترك بپردازد.

یعنی در حکومت عقل استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آنرا حکومت اکثریت مصالح که مقرون بسنجش و موازنه و محاسبه است گرفته. انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره‌مند شدن از تشریع و تکلیف و قانون و اخلاق نموده است و باو توانائی داده است که بار امانتی را که آسمانها نتوانستند کشید بدوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرائز در حیوان همیشه یکراه معین برای حیوان تعیین میکند و اراده حیوان، حیوان را در آن راه بعمل وامیدارد ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دوراهی‌ها نگاه میدارد و ابتدام در وی ایجاد تردید میکند و تا ترجیح یکراه بتصویب نرسد اجازه حرکت نمیدهد.

شك و تردید پیداکردن در انجام کاری از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیه طرز حکومت مشروطه عقل بازیافته است.

انسان میتواند دارای «شخصیت اخلاقی» بشود. انسان شخصیت اخلاقی خود را مدیون اینجهت است که توانائی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی مقاومت نشان بدهد و آنها را بعقب براند. این توانائی از آنجا پیدا میشود که از یکطرف در پرتو غرائز عالیه میتواند هدفهای عالی معنوی از قبیل خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب بذات حق را درنظر بگیرد و از طرف دیگر در پرتو قوه تعقل میتواند اهمیت یك هدف و موجبات و موانع رسیدن آنرا بطور منطقی تحت محاسبه درآورد.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که **اولا** افعال صادره از انسان مانند هر ممکن‌الوجود دیگری در ذات خود بطوری است که ممکن است بشود و ممکن است نشود و در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا میکند و **ثانیا** فعالیتهای انسان و حیوان با فعالیتهای جمادی از قبیل سوختن آتش و جذب جاذبه و مغناطیس و غیره فرق دارد و آن فرق اینست که برای فعالیتهای جمادی ←

بی‌مصداق. آنچه درخارج مسلم است اینست‌که هرچیزی علتی دارد که بواسطه وی جبراً بوجود میآید و اما اینکه ما در راه مقاصد خود فداکاری مینمائیم یا بتربیت وامر و نهی دست میزنیم نه‌از راه اینست که در اعمال خود مختاریم بلکه افعال ما در وجود مقاصد

← فقط یکراه در طبیعت تعیین شده و امکان انحراف از آن راه بجمادات داده نشده و از اینرو فعالیتهای جمادی محدود و یك‌نواخت است ولی این محدودیت و یکنواختی از فعالیتهای حیوانی برداشته شده و میدان عملی بآنها داده شده و تعیین راه باراده و انتخاب خود حیوان واگذار شده است و **ثالثاً** انسان در کیفیت اختیار و انتخاب با حیوان فرق میکند و آن اینکه حیوان فقط تحت‌تأثیر غریزه راهی را که تعیین آن باراده و اختیار خود حیوان واگذار شده است تعیین و اختیار میکند و در مقابل حکومت غریزه آزادی ندارد ولی انسان بعللی در مقابل تحریکات غریزی اجبار ندارد و آزاد است که اثر تحریك غریزه را تحت محاسبه درآورد و احیاناً در مقابل آن مقاومت کند و آن را بعقب براند.

اکنون چند مطلب است که باید ذیلا بیان شود:

۱ـ مقدمات افعال اختیاری چیست؟

۲ـ آیا این مقدمات اختیاری است یا غیراختیاری؟

۳ـ جبر و تفویض از جنبه کلامی.

۴ـ جبر و اختیار و وجدان.

۵ـ جبر و اختیار و اخلاق.

۶ـ امر بین امرین‌از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی.

۷ـ بحثی با مادیین.

مقدمات افعال اختیاری

در هر فعل اختیاری قدر مسلم اینست که دو مقدمه ادراکی و یك مقدمه انفعالی و یك مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراك فعل و ادراك فائدهٔ فعل. ادراك فعل عبارت است از تصور فعل و ادراك فائدهٔ فعل عبارت است از تصدیق موافقت اثر نهائی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به‌اثر نهائی فعل، و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر بصدور فعل خارجی است. البته در انسان بالخصوص یك مقدمه و مرحله دیگر قبل از مرحله عزم و اراده هست که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش و مقایسه و محاسبه و تأمل.

برخی از متکلمین قائل به‌یك مرحله علاوه‌ای شده‌اند و مدعی شده‌اند که علاوه بر مراحل گذشته یك مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس بسوی عمل. نام این مرحله را گاهی طلب و گاهی اختیار گذاشته‌اند. ولی اینفرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست بلکه صرفا منظور فرض‌کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (بزعم خودشان) بوده و از اینرو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی سوای اراده کردن نیست. ←

مادی دخیل هستند ما اگر کار نکنیم بنتیجه کار نمیتوانیم برسیم برخلاف حوادث جهانی دیگر مانند کسوف و خسوف و حرکت زمین و جز آنها که افعال ما تأثیری در وجود آنها نداشته و فقط وابسته بعلل واسباب خود میباشند.

← آیا اینمقدمات، اختیاری است یا غیراختیاری؟

ما بعد از آنکه معنای آزادی و اختیار انسان را در افعال خویش فهمیدیم بخوبی میفهمیم که مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد یعنی اینطور نیست که مثلا انسان قبل از آنکه فعل را تصور کند یا فائدهاش را تصدیق کند یا نسبت بآن شوق پیدا کند یا در اطراف آن تفکر و محاسبه نماید یا نسبت بآن اراده کند اولا تصور کند تصور خودش را و بعد فائده این تصور را تصدیق کند و بعد نسبت بآن شوق پیدا کند و بعد در اطراف آن حساب کند و بعد اراده کند و آنگاه تصور نماید و همچنین در مورد سایر مقدمات فعل اختیاری از تصدیق بفائده و شوق و تأمل و اراده زیرا اولا تصور و تصدیق و شوق وتأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست کهپیدایش و عدم پیدایش آنها منوط بهاراده و سایر مقدمات باشد و ثانیا اگر ما فرض کنیم همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل میشود متسلسل خواهد شد و تا بینهایت پیش خواهد رفت و این خود امری محال و ممتنع است بعلاوه ما وجدانا حس میکنیم که نسبت بهانتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت بهمقدمات فعل و مقدمات مقدمات آن تا بینهایت.

انسان همواره نسبت بهر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی آزاد و مختار است که بکند یا نکند یعنی اگر اراده کند بکند میکند و اگر اراده نکند نمیکند ولی نسبت بافعال نفسانی خویش اینگونه آزادی ندارد که همواره اگر بخواهد و اراده کند که تصور کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که تصدیق کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که شوق و هیجان پیدا کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که فکر و تأمل محاسبه کند میکند و اگر نه نه و اگر بخواهد و اراده کند که اراده کند میکند و اگر نه نه.

این نکته محتاج بهتوضیح است که مقصود ما از اینکه میگوئیم افعال نفسانی اختیاری نیست این نیست که هیچیك از افعال انسانی بهیچ نحو تحت قدرت و اختیار و اراده انسان درنمیآید و نسبت این امور بانسان از قبیل نسبت حرکات کواکب آسمانی نسبت بانسان است. بلکه مقصود اینست که امور نفسانی از قبیل حرکات و افعال خارجی انسان نیست. افعال و حرکات خارجی دارای دو خاصیت هستند یکی اینکه هر فعل خارجی همواره مسبوق بمقدمات اختیاری است ولی امور نفسانی اینطور نیست یعنی هر یك از مقدمات نفسانی همواره مسبوق بمقدمات اختیاری نیست و اگر همواره مقدمات نفسانی مسبوق بمقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است و البته لازمهٔ این برهان این نیست که امور نفسانی بهیچ نحو تحت اراده و اختیار درنمیآید زیرا لازمه این برهان نفی ایجاب کلی است نه اثبات سلب کلی یعنی لازمه این برهان اینست که «هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه اینکه «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست» لازمه این برهان اینست که←

پاسخ

چنانکه از نمود این‌گفتگو واستدلال پیدا و روشن است اینان «جبر» را بمعنی ضرورت و وجـوب وجـود گرفته‌اند و آنگـاه «اختیار» را بمعنی مقابل و نقیض وی یعنی رفع ضرورت وجـود

← هر اراده‌ای مسبوق باراده نیست نه اینکه هیچ اراده‌ای مسبوق باراده نیست. برخی از دانشمندان باین برهان تسلسل در کلمات حکما برخورده‌اند و آنرا دلیل بر نفی اختیاریت امور نفسانی بطور کلی گرفته‌اند غافل از آنکه این برهان، نفی ایجاب کلی میکند نه ایجاب نفی کلی و بعـلاوه اگر بهیچوجه امور نفسانی اختیاری نباشد لازم میآید که تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکهٔ تقوی و شجاعت و غیره لغو و بی‌ثمر باشد و حال آنکه ما بالضروره اختیاری بودن این موضوع را احساس میکنیم و این البته اشتباه بزرگی است که برخی از علماء دچار شده‌اند. خاصیت دوم افعال و حرکات خارجی اینست که بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان است مثلا این قلم را که من در دست گرفته‌ام و با او مینویسم، نوشتن و ننوشتن من بهیچ چیز دیگر جز اراده من بستگی ندارد، ولی امور نفسانی من اینگونه نیست یعنی اگر من بخواهم که اراده غیراخلاقی از من سر نزند و دارای ملکه تقوی باشم یا آنکه بخواهم جبن یا بخل یا حسادت را از خود دور کنم بصرف اراده آنی نمیتوانم این مقاصد را انجام دهم ولی با انجام مقدماتی که بلاواسطه در اختیار من است میتوانم بتدریج در روحیات خودم تغییراتی مطابق میل و اراده خودم ایجاد کنم. و در نتیجه اراده خودم را تقویت کنم و آنرا نسبت به‌بعضی امور کنترل کنم. آری تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش میتوان گفت که بلاواسطه در اختیار من است.

در مورد آزادی و اختیار انسان شبههٔ معروفی هست و آن اینکه بنا بر مقدمات بالا مقدمات افعال اختیاری غیر اختیاری است و هر چیزیکه مقدمات وی غیراختیاری است خودش نیز غیراختیاری است و چگونه ما میتوانیم فعل را اختیاری بدانیم و حال آنکه بالاخره مقدمات این فعل منتهی میشود بامور غیراختیاری.

پاسخ این شبهه اینست که کبرای این قیاس که میگوید «هر چیزیکه مقدماتش غیراختیاری است خودش غیراختیاری است» غلط است زیرا اولا ما بالوجدان والعیان در خود احساس میکنیم که نسبت بانتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمیکند و اینکه گفته میشود حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته‌ای از علل و معلولات است و افعال ما نیز جزء این زنجیر است و در اینصورت ما چه اختیاری میتوانیم در این زنجیر پیوسته داشته باشیم پاسخش اینست که اراده و اختیار ما و سنجش ما نیز یکی از حلقات این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر میشویم و بنوبه خود در غیر خود تأثیر میکنیم و ما را و اراده و اختیار ما را در خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم دراین زنجیر دخالـت باشیم و ثانیاً اگر ما نظریه فوق را که هم برهان و هم وجدان آن را تایید میکند و مبتنی بر اصل ضرورت علی و معلولی است نپذیریم باید قائل شویم که افعال انسان عاری از ضرورت علی و معلولی است و در این صورت یا اینست که صدور فعل را با صدفه توجیه میکنیم و علیت را انکار میکنیم و یا اینست که علیت را←

استعمال کرده‌اند و البته پر روشن است که در اینحال اگر فرض کنیم برای انسان اختیار (ارتفاع ضرورت علیت ومعلولیت) ثابت است باید بگوئیم وجوب و ضرورتی نیست، باید بگوئیم انسان هیچگاه حادثه مترقبی را وهرگز آینده‌ای را نمیتواند پیش‌بینی

← می‌پذیریم و ضرورت علی و معلولی را انکار میکنیم بنا بر انکار علیت و قول بصدفه (همچنانکه قبلا گذشت) بکلی رابطه ما با فعل قطع میشود و آزادی از ما گرفته میشود و زمام فعل بدست تصادف کور و کر و بیحساب میافتد و بنا بر انکار ضرورت علی و معلولی نیز چون این انکار مستلزم انکار علیت و تسلیم صدفه شدن است باز همان نتیجه را میدهد. در اینجا یك فرض دیگر باقی میماند و آن اینکه ما چنین فرض کنیم که جمیع مقدمات افعال اختیاری اختیاری است و مقدمات این مقدمات نیز اختیاری است و همینطور مقدمات این مقدمات تا بی‌نهایت. یعنی تمام این امور با اراده و اختیار صورت میگیرد و هر اراده و اختیاری نیز با اراده و اختیار دیگر و همینطور... این فرض نیز اگر مخل به‌اختیار و آزادی انسان نباشد مؤید آن نیست زیرا روی این فرض هر اراده‌ای معلول اراده‌ای است و آن اراده نیز معلول اراده دیگر و همینطور...

بنابراین هیچگاه این فعل با شخصیت من ارتباط پیدا نمیکند و رابطه‌اش با من بکلی قطع میشود زیرا هر اراده‌ای مستند باراده دیگری است و هیچ اراده از ذات من و شخصیت من سرچشمه نمیگیرد و درست مثل این است که اشخاص دیگری از خارج روی فعل من تصمیم بگیرند.

اینست که ما میگوئیم یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می‌کند نظریه‌ایست که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علی و معلولی است و اما سایر نظریه‌ها علاوه بر آنکه مبتنی بر محالاتی از قبیل صدفه و تسلسل علل است مخالف آزادی و اختیاری است که مقصود طرفداران این نظریه‌ها است و هرکسی هم وجداناً آنرا حس میکند علیهذا کسانی که نظریه ما درباب اختیار آنها را قانع نمی‌کند هیچ نظریه دیگر نباید آنها را قانع کند.

بعلاوه تنها با این نظریه است که تأثیر و فائده تربیت و تعلیم اخلاقی قابل توجیه است. فائده و اثر تربیت و اخلاق امری است غیر قابل انکار و حال آنکه طبق نظریه‌های تصادفی و همچنین طبق فرض تسلسل علل و همچنین طبق نظریه جبری که افعال انسان را صددرصد تحت تأثیر عوامل خارجی میداند تربیت و اخلاق قابل توجیه نیست. مطابق این نظریه اثر تربیت و اخلاق تکوین یك سلسله سجایای اخلاقی است و اثر این سجایای اخلاقی اینست که اراده را نیرومند میسازد و قدرت اراده را برای مقاومت در مقابل تحریکات تمایلات منحط زیاد میکند یعنی رابطه علی و معلولی بین تربیت و سجایای اخلاقی و بین سجایای اخلاقی و قدرت اراده و بین قدرت اراده‌وعقب‌راندن میلهای منبعث از شهوات برقرار است و اگر بنا بشود رابطه علی و معلولی در کار نباشد (طبق نظریه‌های تصادفی) یا آنکه رابطه علی و معلولی در کار باشد و اراده انسان صددرصد تابع تحریکات غریزی یا عوامل خارجی باشد یا آنکه اراده انسان تابع اراده دیگر و آن اراده نیز تابع اراده دیگر باشد تا بی‌نهایت، موضوع تربیت واخلاق بکلی منتفی میشود. ←

نماید.

و چون زیربار این محالات نمیتوان رفت باید گفت انسان مجبور است و اینکه افعال خود را اختیاری (بی‌ضرورت و بی‌علت) یا خود را در اراده خود آزاد فکر میکند اندیشه و پنداری

← جبر و تفویض از جنبهٔ کلامی

متکلمین در مباحث الهیات آنجا که از عموم و شمول اراده ذات باری نسبت بهمه حوادث جهان سخن میگویند این مبحث را پیش می‌آورند که آیا اراده ذات باری شامل جمیع حوادث کائنه و از آنجمله افعال صادره از انسان هست یا شامل نیست. متکلمین در اینجا دو دسته شده‌اند. **اشاعره** معتقدند که اراده ذات حق شامل جمیع حوادث است و هر حادثه‌ای که فرض شود مستقیماً صادر از ذات باری است و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست اگر می‌بینید که آتش میسوزاند واقعاً آتش نمیسوزاند بلکه اراده حق است که پشت سر اینکه بعضی از از اجسام بآتش نزدیك میشوند سوزاندن را خلق میکند و اگر می‌بینید که فلان زهر خورنده‌اش را میکشد و فلان تریاق دفع‌سم میکند نه‌زهر تأثیری در کشتن و نه‌تریاق‌تأثیری دربهبود یافتن دارد بلکه اراده خداوند است که بعد از خوردن زهر، خورنده را میکشد و بعد از استعمال تریاق بهبودی و شفا میدهد اساساً اسباب و مسببات بمعنای واقعی معنا ندارد و این عادت حق است که جاری شده براینکه آنچه را ما مسببات می‌پنداریم پشت‌سر آن چیزهائیکه اسمشان را اسباب گذاشته‌ایم ایجاد کند بناءً علیهذا هیچگونه رابطه علی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است باراده ذات باری‌افعال انسانها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از اراده حق است. اشاعره را روی این نظر **جبری** میگویند دستهٔ دیگر از متکلمین **معتزله** هستند عقیده اینده‌سته درست نقطه‌مقابل عقیده اشاعره است بعقیده معتزله اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند صرفاً همینقدر است که ابتداء اینجهان را تکوین کرده‌است. جهان بعد از آنکه با اراده ذات باری تکوین یافت بحسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که بتدریج پدید می‌آید مقتضای طبع خود جهان است عیناً مانند کارخانه‌ایکه بوسیله یك نفر مهندس تأسیس میشود دخالت آن مهندس فقط در بکار انداختن ابتدائی آن کارخانه است ولی بعد از آنکه کارخانه تأسیس و ایجاد شد به‌حسب طبع خود کار میکند و اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالت ندارد. بنابراین جهان پس از آنکه از طرف ذات‌باری خلقت یافت و تأسیس شد بخود واگذاشته و تفویض شده. انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و بخود واگذاشته و تفویض شده افعال وی کاملا از دخالت اراده ذات باری آزاد است این نظریه را از این جهت نظریه **تفویضی** میگویند.

در مقابل این دو نظریه نظر سومی ابراز شده و هر دو نظریه بالا را تخطئه و تکذیب کرده است. آن‌نظر اینست که نه‌جبر است و نه تفویض بلکه امری است بین امرین یعنی نه‌اینست که افعال انسان یا سایر حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه ناشی از اراده ذات باری باشد و رابطه سببی و مسببی بین اشیاء منقطع باشد و نه ←

است که با خارج‌وفق نمیدهد.

اینست خلاصه نظر این دانشمندان و اگر این بیان با رجوع باصل این بحث در فلسفه با ترازوی درست و منطق صحیح سنجیده شود روشن خواهد شد که مغالطه‌ایست مرکب از مغالطه‌های چندی

← اینست که جهان و انسان بخود واگذاشته شده است بلکه در حوادث جهان و انسان هم علل و اسباب نزدیك دخالت دارند و هم اراده ذات باری که علة‌العلل است.

این نظر اولین‌بار از طرف پیشوایان دین اسلام مطرح شد که محققین حکماء الهی با موازین دقیق عقلی منطقی در اینمسئله فلسفی بحث کردند حکم عقل را نیز با این نظر که از منبع وحی سرچشمه میگیرد موافق یافتند. تفصیل اینمطلب را از مقاله ۱۴ باید جستجو کرد.

شبهه جبر از راه علم ذات باری نیز از طرف متکلمین تقویت شده باین بیان که علم ذات باری عام و شامل همه چیز است و اگر بنده‌ای معصیتی گناه می‌کند در علم حق معلوم است که گناه میکند و بنابراین ممکن نیست گناه نکردن از وی سلب می‌شود زیرا اگر گناه نکند مستلزم اینست که خداوند جهل شود. این شبهه نیز یك مغالطه‌ای بیش نیست. این مغلطه‌ها ناشی میشود که علم ذات باری و تقدیر ذات باری را نسبت بحوادث جهان مانند علم انسان و تقدیر انسان در افعال خویش قیاس گرفته‌اند. در مقاله آینده پیرامون این‌باره بحث خواهد شد. در پاسخ این شبهه کودکانه در اینجا همینقدر کافی است که برطریق اهل جدل نقض کرده و بگوئیم در علم حق ثابت است که انسان مختار و آزاد است و اگر انسان مسلوب‌الاختیار باشد موجب می‌شود که علم خداوند جهل باشد.

جبر و اختیار و وجدان

نظریه جبر غالباً از طرف کسانی ابراز میشود که میخواهند خود را باینوسیله از زیر بار تکلیف و قانون و اخلاق آزاد سازند و یا اینکه از مردم فریب میشوند برای انکار بخیال خود علمی موجهی بتراشند، گاهی بگویند خدا چنین خواسته که چنین بشود و در مقابل خواسته خدا چه میتوان کرد و گاهی بگویند محیط ایجاب میکند و جلو «جبر تاریخ» را نمیتوان گرفت.

البته توجیه وتفسیر فلسفی مسئله جبر و اختیار بوجه بجمیع جوانب و اطراف آن از غامض‌ترین مسائل است و کمتر متفکری توانسته حاصل کرده که به درستی از عهده حل آن برآید ولی ادراك اجمالی هر انسان در افعال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق‌الطبیعی مسلوب‌الاختیار نیست امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط بطرز انجام افعال وجدانی ذهنی خود انسان است. هرکسی وجداناً حس میکند که نه‌طبق اعتقاد مادیین ذات باری او را مسلوب‌الاختیار کرده است و نه‌طبق ادعاء مادیین محیط میتواند او را مانند برگ کاهی برروی یك سیل خروشان بی‌اختیار بدنبال خود ببرد.

انسان وجداناً احساس میکند که در هرحالتی در انتخاب فعل یا ترك آزاد است. انسان بالوجدان احساس میکند که قدرت مقاومت در مقابل عوامل مادی بخاطر حفظ فضیلت اخلاقی و غیره در او موجود است. انسان وجداناً احساس میکند که استعداد پذیرفتن تکلیف و قانون را دارد و از این ←

از چند بحث مختلف و جداگانه که نه‌تنها تنها و نه مجموعاً این نتیجه افسون‌آمیز را نمیدهند و فلاسفه نیز چنین تهمتی را که این دانشمندان بایشان نسبت داده‌اند نمیپذیرند.

اساساً سخن و کنجکاوی فلاسفه در دوجا و در دو مسئله است:

← لحاظ با جمادات و نباتات و حیوانات فرق دارد و همانطوریکه در متن بیان شده: **اگر انسان خود را فطرتاً مختار نمیدانست هیچگاه با فکر و تروی فعلی را انجام نمیداد و یا ترك نمیکرد و هرگز اجتماعی را که دارای شئون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت وسایر توابع است برپا نمیکرد.** انکار اینمطلب انکار یك امر بدیهی و وجدانی است و یك نوع سفسطه بشمار میرود.

مولوی میگوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است — زانکه جبری حس خود را منکر است
منکر حس نیست آن مرد قدر — فعل حق حسی نباشد ای پسر
درك وجدانی بجای حس بود — هر دو در یك جدول ایهم میرود
اینکه فردا این کنم یا آن کنم — این دلیل اختیار است ای صنم

مقصود مولوی از مذهب قدر در اینجا مذهب تفویض است که قبلا شرح دادیم. بعضی در اصطلاحات خود بمذهب تفویض قدر میگویند و بعضی بمذهب جبر. و این خود یك علت تاریخی دارد.

اینگونه سفسطه‌ها و انکار بدیهی‌ها بطور کلی دو علت عمده دارد: بهم‌خوردن تعادل فکری ــ اغراض فاسد اجتماعی. برخی در اثر ضعف نیروی تعقل و برخورد با استدلالهای پرپیچ و خم، تعادل فکری خود را از دست داده و علی‌رغم وجدان فطری خود اظهار نظر میکنند و برخی دیگر اغراض فاسد اجتماعی محرك آنها واقع شده که برای آنکه خود برای خود عذری بتراشند متوسل بسفسطه میشوند.

راه معالجه دسته اول تمرین و ممارست منطق و استدلال و تقویت قوه تعقل آن است ولی برای دسته دوم این راه را نباید پیشنهاد کرد.

ابن‌سینا در شفا در مورد دسته دوم میگوید آخرین پاسخ شفابخشی که باید به‌آنها داده شود اینست که از طریق عمل وارد شوند و در گفتار، همان منطق خود او را پیش بگیرند مثلا او را بزنند و بگویند زدن و نزدن هردو یکی است یا در آتش بیندازند و بگویند آتش وغیر آتش یکی است در اینوقت است که فطرت واقع‌بینی وی او را بسخن می‌آورد و بحقیقت اعتراف خواهد کرد.

مولوی اینمطلب را درمورد «جبری» که خود را علی‌رغم وجدان، فطرت خود مسلوب‌الاختیار فرض میکند بنظم آورده است:

آن یکی بر رفت بالای درخت — میفشاند او میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی — از خدا شرمت بگو چه میکنی
گفت از بساغ خدا بنده خدا — میخورد خرما که حق کردش عطا
پس به‌بستش سخت آمد بر درخت — میزدش بر پشت و پهلو چوب سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار — میکشی این بیگنه را زار زار
گفت کز چوب خدا این بنده‌اش — میزنند بر پشت دیگر بنده خوش
چوب حق و پشت پهلوی آن او — من غلام و آلت فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار — اختیار است اختیار است اختیار ←

۱ــ اینکه آیا اشیائی که در عالم موجود میشود با وجوب وجود (ضرورت باصطلاح فلسفه) که از ناحیه علت کسب کرده باشند موجود میشوند یا نه؟ پاسخ فلاسفه در این مسئله مثبت است به شهادت اقوال و آثاری که از سه هزار سال پیش تاکنون از آنان

جبر و اختیار و اخلاق

مسئله جبر و اختیار از نظر تربیت اخلاق از جنبه خاصی مورد مطالعه قرار میگیرد و آن اینکه آیا سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر و تبدیل هست یا نیست؟ تمام سیستمهای اخلاقی با همه اختلافاتی که از لحاظ هدف و وسیله با یکدیگر دارند یك مطلب را بعنوان اصل مسلم پذیرفته‌اند و آن اینکه سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر است و ممکن است عادت جای طبیعت را بگیرد. علماء اخلاق میگویند تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه میشود، معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که بوی بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید صفت راسخه میشود در مقابل این نظریه، نظریه کسانی است که بسرشت و طینت‌های غیر قابل تغییر قائلند و اثر اخلاق و تربیت را در مزاج آنکس که سرشت نیك ندارد صفر میدانند و معتقدند که تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است. بعقیده ایندسته امزجه روحی بشر عیناً مانند طبایع مخصوص نباتات و جمادات‌وحیوانات است و همانطوریکه هرگز شاخ بید بر ندهد و نی بوریا شکر ندهد و زمین شوره سنبل برنیاورد و آهن بد شمشیر نیك نشود آدم بدسرشت و زشت‌طینت و بدگوهر نیز پاك نهاد و پاکیزه نفس نشود و مصدر اعمال نیك نگردد و آنکس که سرشت او را بد آفریدند تغییر سرشت نخواهد داد.

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه — به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

مولوی از زبان منکرین انبیا که منکر تأثیر تربیت و ارشاد بودند میگوید:

قوم گفتند ای نصوحان بس بود — آنچه گفتید اندر این ده کس بود
نقش ما این کرد این تصویرگر — این نخواهد شد بگفت‌وگو، دگر
سنگ را صد سال گوئی لعل شو — کهنه را صدبار گوئی باش نو
خاك را گوئی صفات آب گیر — آب را گوئی عسل شو یا که شیر
نار را گوئی که نور محض شو — پشه را گوئی که سوی باد رو
قلب را گوئی که زر پاك شو — یا که اکسیری شو و چالاك شو
هیچ از آن اوصاف دیگرگون شونده؟ — آب کی گردد عسل ای ارجمند؟

آنگاه از زبان انبیا بآنها جواب میدهد:

انبیا گفتند آری آفرید — وصفهائی که نتان زان سرکشید
وافرید او وصفهای عارضی — که گهی مبغوض، میگردد رضی
رنجها داده است کانرا چاره نیست — آن بمثل گنگی و فلس و عمی است
رنجها داده است کانرا چاره هست — آن بمثل لقوه و درد سر است
بلکه اغلب رنجها را چاره هست — چون بجد جوئی بیابد آن بدست
این دواها ساخت بهر ابتلاف — نیست این درد و دواها از گزاف

گذشته از اینکه موضوع سرشت پاك و ناپاك با موضوع جبر و اختیار بمفهوم ←

در دست است و هرگز حل مسئله را موکول به‌پیدایش این افکار التقاطی مادیین نکرده‌اند و پاسخ دانشمندان قائل باتفاق منفی است و اینان عده‌ای از مادیین هستند که برای مجموع عالم علت قائل نیستند.

← فلسفی آن چندان ارتباطی ندارد این موضوع از جنبه علمی مردود شناخته شده اگر این موضوع را از جنبه علمی بخواهیم مورد مطالعه قرار دهیم باید در قانون وراثت از جنبه بیولوژی مطالعه کنیم در بیولوژی ثابت شده که هر چند صفات و ملکات اخلاقی نیز تا حدی مانند مشخصات نوعی از نسلی بنسلی منتقل میشود ولی این صفات و سجایا آن ثبات و استحکامی را که در مشخصات نوعی موجود است واجد نیستند و با عوامل تربیتی واخلاقی، قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش‌اند. بعلاوه ماحسا و وجدانا اثر تربیت را در افراد و اسم مشاهده میکنیم. امروزمهمترین چیزیکه نظر علمای اجتماع را جلب کرده تجهیزات تربیتی و اخلاقی ملل و اقوام است.

امر بین امرین از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که در مسئله جبر و اختیار چه از جنبه فلسفی و چه از جنبه کلامی و چه از جنبه اخلاقی وارد شویم نظر صحیح همانا نظریه امر بین امرین‌است زیرا چنانکه دیدیم از جنبه فلسفی افعال صادره از انسان در عین اینکه از نظری امکان شدن و امکان نشدن دارد از نظر دیگری آنچه شدنی است شدنی است و آنچه نشدنی است نشدنی یعنی نه‌ضرورت بطور مطلق حکمفرما است و نه امکان بلکه امری است بین امرین و از نظری ضرورت و وجوب حکمفرما است و از نظر دیگر امکان و هنگامی که از جنبه کلامی اینمسئله را مورد مطالعه قرارمی‌دهیم می‌بینیم نه‌اینست که افعال انسان صرفاً مستند باراده ذات باری است و انسان منعزل است از تأثیر و نه‌اینست که صرفاً مستند بخود انسان است و رابطه فعل با ذات باری منقطع است بلکه امری است بین امرین و در عین اینکه فعل مستند بخود انسان است مستند باراده ذات باری نیز هست منتها در طول یکدیگر (نه در عرض و بطور شرکت) و هنگامیکه از جنبه اخلاقی مطالعه میکنیم باز می‌بینیم نه اینست که سرشتهای موروثی ثابت و غیر قابل تغییر باشد و نه اینست که موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی بکلی دروغ باشد بلکه امری است بین امرین یعنی در عین اینکه پاره‌ای از اخلاق با عوامل وراثت از نسلی بنسلی دیگر منتقل میشود با عوامل تربیتی قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش است.

بحثی با مادیین

مادیین صددرصد طرفدار عقیده جبر هستند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی میدانند. مادیین کوشش‌می‌کنند که انسان را صددرصد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه بدهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط‌مشی و راه و روش و مسلك و عمل تابع وضع مخصوص محیط مادی جلوه بدهند. مادیین طبق همین عقیده مادی خود تاریخ بشر را بطور مادی توجیه و تفسیر میکنند یعنی هر عمل و هروضع ←

۲ــ آیا در مورد افعال انسان جبر باید قائل شد یا تفویض یا امر بین امرین و بعبارت دیگر آیا افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده و اراده انسان هیچگونه تأثیری در فعل ندارد و انسان مجبور است (اینست معنی جبر در اینجا نه

← و هر نمود اجتماعی و هرحرکت وتطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع‌مادی محیط میدانند و شرائط مختلف محیط مادی را بوجود آورندهٔ آن وضع و آن حالت میدانند بعقیده مادیین پیدایش مرامها و مسلکها و مذاهب و سیستمهای فلسفی و هنرها ودانشها در هر عصری انعکاس وضع مخصوص حوائج مادی زندگانی بشر در آن عصر است و خلاصه نه‌تنها «مایه عیش آدمی شکم است» بلکه مایه فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و هر تجلی روحی و معنوی انسان همانا شکم و مانندهای شکم است.

مادیین برای اثبات عقیده جبری خود به‌سفسطه‌های عجیبی متوسل میشونـد دکتر ارانی در جزوه جبر و اختیار پس‌از آنکه مقدمه قانون علیت را بیان میکند و میگوید پیدایش حوادث طبق قوانین و نوامیس معین علی ومعلولی صورت میگیرد میگوید: «در صورتیکه در طبیعت هیچ امری بدون علت و دلیل واقع نمیشود وعموم حوادث مبتنی بر قوانین معین و نظام مسلمی هستند و تشریح کردیم مقصود از قانون یا ناموس چیست باید دید این نوامیس جبری هستند یا اختیاری یعنی آیا قوانین عالم باید حتماً اینطور باشند یا ممکن بود بشکل دیگر درآیند. بعبارت دیگر دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ جواب این سؤال واضح است زیرا در صورتیکه قبول کردیم هر امری را علتی و هر علتی را معلولی است یعنی همواره متعاقب هر موقعیت و علل معینی نتائج متعیّن میآید نمیتوانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد زیرا در اینصورت لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را در جائی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده‌ایم زیرا باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم و این منطقاً محال است پس از اینجا اینطور نتیجه میگیریم که در طبیعت اعجاز نیست...»

اولا موضوع جبر و اختیار که مربوط بکیفیت صدور افعال انسان از انسان است و ده‌ها قرن سابقه بحث فلسفی دارد چه ربطی دارد با اینکه ما بگوئیم آیا قوانین عالم بایستی حتماً اینطور باشند یا ممکن بود بشکل دیگر درآیند، ثانیاً، فرضاً ما جبر و اختیار را بهمین معنا گرفتیم باز اینموضوع چه ربطی دارد با اینکه بگوئیم آیا دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ و مگر منافاتی است بین اینکه ما این جهان را ممکن بدانیم و در عین حال ضرورت و ایجاب علی و معلولی را قبول کنیم؟ ما قبلا گوشزد کرده‌ایم که مادیین بین وجوب غیری که همان وجوب علی و معلولی است و با امکان ذاتی قابل جمع است، و وجوب ذاتی که با هیچ نحو امکان قابل جمع نیست نتوانسته‌اند فرق بگذارند. این مورد شاهد آن مدعای ما است ثالثاً اینکه میگوید اگر دنیا ممکن باشد لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را در جائی متوقف پنداریم چه معنا دارد؟ اگر مقصود اینست که لازم میشود ما سلسله علل را منتهی بعلة‌العلل و واجب‌الوجود بدانیم پس اینکه میگوید باید آن محل توقف را معلول بی‌علت بدانیم یعنی چه؟ مگر معنای واجب‌الوجود اینست که معلول بی‌علت است؟!!! رابعاً، این نتیجه که آخر کار میگیرد و میگوید پس در طبیعت ←

ضرورت وجود که علت داده باشد و گرنه دو قول دیگری روی اساس نفی این ضرورت مبنی نیست) و یا افعال انسان صددرصد در تحت تأثیر اراده بوده وهیچگونه استنادی بفاعل دیگر و علتی دیگر ندارد و انسان در افعال خود از قید علت خارج از خود

— اعجاز نیست یعنی چه؟ مگر طرفداران اعجاز مدعی هستند که اعجاز عبارت است از یك معلول بلاعلت. اگر اعجاز معلول بلاعلت است پس چه رابطه‌ای با قدرت‌آورنده آن دارد؟! حقیقتاً در چند سطر این اندازه سفسطه کردن بسیار شگفت‌آور است و عجب‌تر اینکه با چنین منطق محکم! میخواهند جبر مادی را اثبات کنند و تاریخ را طبق دلبخواه خود تفسیر و توجیه کنند. بعد از چند سطر میگوید «این موضوع در اصطلاح فلسفی بمسئله جبر و اختیار (تفویض) موسوم است و حل آن پایه و اساس عموم فلسفه‌ها و عقائد است معتقدین اجباری بودن اراده انسانی را جبریون و مخالفین آنها را تفویضی یا اختیاری میگویند». از آنچه ما سابقاً گفتیم معلوم شد که تفویض از اصطلاحات مخصوص معتزله است و مفهوم خاصی میدهد و معنای تفویض نه مرادف با اختیار است که مورد قبول ما است و نه مرادف با ضد علیت. و آنجا که لغت جبر نیز در مقابل لغت تفویض بکار برده میشود مفهوم خاصی میدهد که ما قبلا بیان کردیم و آن نیز ربطی بمفهوم علیت یا مفهوم ایجاب علی و معلولی ندارد ایضاً میگوید «علت عمده پیدایش این عقیده (عقیده اختیار) از اینجاست که اغلب اوقات تصور استقلال اراده را با خود استقلال و اختیار اشتباه میکنیم مثلا فرض کنیم ناطقی در موقع نطق، گیلاس آبی را در برابر دارد و پس ازآنکه مدتی صحبت کرد جرعه‌ای از آب گیلاس مینوشد. کسی او را مجبور به‌نوشیدن آب نکرده خود او اختیاراً گیلاس را برداشته و نوشید مسلماً نزد خود احساس این اختیار را نیز مینماید ولی آیا اطمینان او براختیار خویش دلیل است براینکه او واقعاً با اختیار آب را نوشید؟ نه. زیرا هرشخص دقیقی میفهمد که اگر ناطق، گیلاس آب را با این حرارت بسر کشیده علت اینست که گلویش خشك شده و این خشکی گلو در اثر حرف زدن او است که منتج بحدوث تغییراتی در گلوی او شده که بالاخره منجر بآشامیدن‌گردیده پس علت اینکار تغییرفیزیولوژی (جسمانی و آلی) بوده که در ناطق ما پیدا شده و او را مجبور به نوشیدن آب کرده است». اولا موضوع مختار بودن و آزاد بودن انسان ارتباطی با موضوع استقلال اراده ندارد. البته اراده انسان نیز حادثه‌ایست از حوادث عالم و پیدایش وی در اثر علل معینی است و ثانیاً اینکه میگوید تغییر فیزیولوژی، ناطق را مجبور کرده که آب بنوشد غلط است. اینگونه عوامل همواره انسان را بطرف عمل تحریك میکند ولی مجبور نمیکند یعنی قدرت مقاومت انسان در مقابل این عوامل همیشه محفوظ است و اگر احیاناً پس از سنجش و مقایسه فهمید که ضرر نوشیدن آب بر فائده‌اش غلبه دارد مثل آنکه چنین تشخیص داد که این نوشیدن در اینحال موجب عوارض ناخوشی خواهد شد جلو آن تحریك غریزی را میگیرد و از نوشیدن آب صرف‌نظر میکند. پس انسان هیچ اجباری در مقابل تحریکات غریزی که از طبیعت مادی سرچشمه میگیرد ندارد انسان دارای شخصیت اخلاقی است. شخصیت اخلاقی انسان وابسته بمقدار مقاومتی است که در مقابل همین تحریکات نشان میدهد و اگر اراده انسان صددرصد مطیع این تحریکات است پس شخصیت اخلاقی معنا ندارد. ←

آزاد میباشد ــ اینست معنی تفویض نه اینکه اختیار بمعنی نفی ضرورت بوده باشد ــ و یا اینکه افعال انسان هم استناد بـاراده وی و هم استناد بعلتی دیگر فوق انسان دارد ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر یعنی علتی فوق انسان، فعل انسان را از راه

← در اینمورد یك نکته روانشناسی هست که بنوبه خود حاوی سر فلسفی بزرگی است آن نکته اینست که انسان هنگامیکه بمنظور اخـلاقی در مقابل تحریکات شهوانی مقاومت میکند در خود احساس پیروزی و موفقیت میکند و درست مثل اینست که بر حریفی فائق آمده و او را شکست داده است و برعکس هرگاه که بمنظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی صرف‌نظر میکند در خود احساس ضعف و شکست‌خوردگی مینماید و درست همان حالتی به‌وی دست میدهد که از حریفی شکست میخورد، و حال آنکه در هر دو حال فاعل یك شخص است و اراده یك شخص که مبادرت بعمل نموده است. این نکته‌ایست که روانشناسان یادآوری کرده‌اند و بعلاوه هر کسی میتواند از مطالعه ضمیر خود آن را بیابد.

این نکته میرساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت بحیات مادی وی اصالت بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته بهدفهای معنوی و اخلاقی است و جنبه‌های حیوانی و شهوانی طفیلی‌های شخصیت واقعی انسان است و آنجا که احساس ظفر میکند چون شخصیت واقعیش یعنی «خودش» بر طفیلی‌های وجودش فائق آمده و آنجا که احساس شکست‌خوردگی میکند از اینست که شخصیت واقعیش از طفیلی‌های وجودش شکست خورده است یعنی این احساس ظفر واحساس شکست‌خوردگی از غریزهٔ علاقه بشخصیت سرچشمه میگیرد.

و از اینجا اجمالا باید فهمید که برخلاف نظر مادیین حیات معنوی و اخلاقی انسان تابع حیات مادی وی نیست و از خود استقلال دارد. توضیح بیشتر اینمطلب را در جای دیگر خواهیم دید.

ایضاً میگوید: «عده‌ای از فلاسفه نظر باینکه ضعف و بی‌پایگی عقیده اختیار را درك نموده‌اند برای اینکه دچار اشکالات عدیده‌ای که بر این عقیده وارد است نشده و در عین حال عقائد پوسیده و مندرس تفویضی را از اضمحلال قطعی حفظ نمایند طریقه التقاط را پیش گرفته حد وسط این دو عقیده را قبول نموده‌اند نه تمام اعمال و افعال را جبری و نه کلیه آنها را اختیاری میدانند امر را بین امرین فرض کرده و گاهی به‌نحل و زمانی به‌میثم، کجدار و مریز مسائل فلسفی را با مغلطه و سفسطه برای مریدان خویش بهر شکل هست توضیح میدهند. بیفائده است بگوئیم که اینعقیده هم مثل عقیده تفویض محکوم به‌بطلان است چه نتیجه قبول این فکر این خواهد بود که بعضی از افعال علتی دارند و برخی فاقد آنند و یا اینکه در عین حال هم دارای علت و هم بی‌علت».

حقیقتاً من متحیرم نام این گفته‌ها را جهل بگذارم یا تجاهل و تقلب و تحریف. ما قبلا مشروحاً توضیح دادیم که تعبیر امر بین امرین تعبیری است که اولین‌بار توسط پیشوایان دین در مورد دخالت اراده ذات باری در پیدایش افعال انسان یا مطلق حوادث جهان ابراز شده و کوچکترین تماسی با قبول یا انکار قانون علیت ندارد. و اینمطلب در تاریخ علم کلام سابقه روشن و واضحی دارد و هر کسی با اندك مراجعه‌ای میتواند مطلب را کشف کند. نظریه تفویض و امر بین امرین از طرف ←

اراده انسان اراده میکند و انسان فعل را بواسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و باموافقت بقیه اجزاء علل‌مادی و صوری وشرایط زمانی و مکانی ایجاد مینماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد میکنـد پس انسان فعل را با اراده انتخاب میکند ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است و اینست معنی امر بین امرین که میان دو قول جبر و تفویض واقع است نه اینکه بعضی افعال علت دارند و بعضی دیگر ندارند چنانکه برخی از دانشمندان مادی معنی کرده و نسبت داده‌اند.

با بررسی این بیان روشن میشودکه این دانشمندان دومسئله نامبرده را یکی پنداشته وپس‌از آن نام جبر وتفویض را با تبدیل لفت تفویض باختیار از مسئله دومی برداشته و بجای دو خاصه مسئله اولی یعنی ضرورت ولاضرورت گذاشته‌اند و سپس حکـم لاضرورت‌را درمسئله اولی‌که‌اختیار نامیده‌بودند ومنفی‌است برای اختیارکه درمسئله دومی است وحکم مثبت دارد حکم قرار داده‌اند

← فلاسفه ابراز نشده که فلاسفه تفویضی برای نجات خویش متوسل بنظریه امر بین امرین شده باشند. و اتفاقاً اگر مفهوم جبر و تفویض و امر بین امرین را از جنبه کلامی در نظر بگیریم و با نظریه‌هـای فلسفی مقایسه کنیم نظـریـه تفویضی را نزدیك‌ترین نظریه‌ها بفلسفه مادی خواهیم یافت زیرا طرفداران این نظریـه که معتزله هستند معتقدند که عـالـم پس‌از خلقت اولیه بخـود تفویض شده و اراده خداوند در پیدایش حوادث جهانی دخالتی ندارد و چنانکه می‌بینیم این نظریه تـا اندازه‌ای جنبه ماتریالیستی دارد و اما نظریه جبر (مقابل تفویض) صددرصد یك نظریه باصطلاح ایده‌آلیستی است زیرا رابطه علی و معلولی و سببی و مسببی را بین حوادث جهان بکلی منکر است و همه حوادث را مستقیماً مولوه اراده ذات باری میداند. ایضاً میگوید: «بیشتر از همه اینست که اعتقاد به‌اتفاق ما را مستقیماً وادار بایمان بامور خارق‌العاده و اعجاز نموده مجبور بخلقت از عـدم و سایـر اباطیل دیگر میکند چنانکه ارسطو و سیسرون و لایب‌نیتس و کریستیان ولف برای اثبات صانع متمسك بعقیده اتفاق گردیده...». در اینجا جزآنکه بگوئیم دروغ و تقلب و تحریف بآخرین حد خود رسیده چیز دیگری نمیتوانیم بگوییم خواننده محترم خودش میداند که عقیده اتفاق مناقض عقیده اثبات صانع است و تاکنون در همـه جهان یکنفر حکیم الهی هم پیدا نشده که متمسك بعقیده اتفاق برای اثبات صانع شده باشد.

اگر کسی باینرساله کوچك ۱۲ صفحه‌ای مراجعه کند و اطلاعات نسبتاً جامعی در اینموضوعات داشته باشد میفهمد که چـه انـدازه در اینرساله کوچك راست و دروغ بهم آمیخته شده و مغلطه و سفسطه بکار رفته است.

پس‌از این‌همه نقل‌وتبدیل اولا حکم لاضرورت یعنی نسبت معلول بعلت‌ناقصه‌اش‌را انکارکرده‌اند وثانیاً اختیار وهمه‌آثار اختیار را در انسان موهوم پنداشته‌اند و ثالثاً در تفسیر امر بین امرین اشتباه کرده‌اند و رابعاً بخیال اینکه اختیار همان اتفاق است قول باتفاق را از همکیشان خود گرفته و بفلاسفه نسبت داده‌اند و خامساً گاهیکه به‌آنان خورده گرفته شده که وجود آثار اختیار مانند امرونهی و تربیت و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان با نفی کامل اختیار نمیسازد پاسخ داده‌اند که اراده انسان جزء فعل است در حالیکه مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه آنها میسازد وچنانکه روشن است مستشکل‌نمیگوید که انسان یکی از اجزاء علت فعل نیست بلکه میگوید با اینکه انسان یکی از اجزاء علت فعل است و با اینکه فعل در خارج بواسطه اجتماع این جزء و بقیهٔ اجزاء با صفت وجوب موجود میشود ولی تا فعل نسبت بانسان مساوی‌الطرفین نبوده باشد یعنی تا نسبت فعل انسان بانسان امکان نبوده باشد بطوریکه ممکن باشد از فاعل صادر بشود و ممکن باشد صادر نشود امرونهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنی ندارد. در این صورت آیا پاسخ دادن باین مستشکل باینکه انسان از اجزاء علت فعل خودش است و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمیکند خنده‌آور نیست؟

●●●

مسائلی‌که در این مقاله بثبوت رسیده:

۱ــ در میان واقعیت‌های خارجی نسبتی بنام نسبت ضرورت داریم که در مقابل نسبت دیگری بنام امکان واقع است.

۲ــ هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.

۳ــ هر موجودخارجی در حال‌وجود متصف بضرورت میباشد،

۴ــ ضرورت وجود هر معلول از ضرورت وجود علتش ترشح می‌کند.

۵ــ هر ضرورت بالغیر (یعنی بواسطه‌علت) منتهی بضرورت بالذات میباشد. یعنی ضرورت بر دو قسم است بالذات و بالغیر

۶ـ هر سلسله از ضرورتهای مرتبه بالاخره متناهی است.
۷ـ ضرورت دیگری بنام ضرورت بالقیاس داریم که از نسبت دادن معلول بعلت پیدا میشود و در امکان نیز امکانی بنام امکان بالقیاس داریم.
۸ـ جبر و تفویض و امر بین امرین.

مقالهٔ نهم

علت و معلول

در مقاله‌های گذشته بیان نمودیم که در نخستین روز، که ما بهره از هستی یافته و چشم بروی این جهان پرحادثه و انقلاب باز می‌کنیم در سرآغاز همانا خود و کارهای داخلی خود (علم و اراده و...) را مییابیم. و همینکه نسبت میان خود و کارهای خود را سنجیدیم از روی همین نظر از برای کارهای دیگر که بکارهای ما میمانند و در اختیار ما نیستند (معلومات حسی که از راه حس پیش ما می‌آیند) یك جوهر دیگر که موضوع همان خواص و آثار بوده باشد اثبات میتمائیم. این سیاهی و سفیدی را که می‌بینیم و این گرمی و سردی را که حس میکنیم این مزه که میچشیم این بوی که می‌بوئیم و این آواز که میشنویم از آن چیزی است که این خواص را دارد زیرا این صفات مانند صفت علم و ارادهٔ من هستند که بدون من نمی‌شوند پس دارندهٔ این خواص چیز دیگری است جز من و کنار از من زیرا هیچکدام از آنها در اختیار من نیستند و از همین‌جا بوجود واقعیتی بیرون از خودمان معتقد میشویم (مقاله ۲ و ۵).

از همینجا شالوده قانون کلی علت و معلول[1] ریخته شده و

۱ـ یکی از مسائل درجه اول فلسفه، مسئله علت و معلول است که چندین مسئله از وی منشعب میشود. در مقاله‌های گذشته و بالاخص مقاله ۸ از قانون علت و معلول زیاد نام برده شد و احیاناً بعضی از مسائل مربوط باین قانون طرح و اثبات شد و در مقاله‌های آینده نیز خواه ناخواه موجباتی پیش خواهد آمد که برخی دیگر از مسائل مربوط باین قانون را طرح کنیم و البته آنچه در مقاله‌های گذشته بثبوت رسیده در اینجا تکرار نخواهد شد همانطوریکه قسمتهائیکه توقفی بمطالب مقاله‌های آینده دارد در محل مناسب دیگری خواهد آمد. ←

انسان حتم میکند که هرگز کار، بی‌کننده نمیشود و هرمعلولی علتی میخواهد. پس از این؛ پیوسته بواسطه مشاهده‌های گوناگون که از حوادث و پیش‌آمدها مینمایـد این نظریه را تأییـد و در آزمایش خود استوارتر میشود و از این روی هر آوازی که میشنود

← در میان مسائل فلسفی قانون علت و معلوم از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسئله‌ایست که فکر بشر را بخود متوجه ساخته و او را بتفکر واندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد «فکر کردن» است مهمترین عاملی که او را در مجرای تفکر میاندازد همانا ادراك قانون کلی علت و معلولیت است که باین تعبیر بیان میشود: هرحادثه علتی دارد. و در اثر همین ادراك است که مفهوم «چرا؟» برای ذهن انسان پیدا میشود.

مفهوم (چرا؟) همان سئوال و استفهامی است که ذهن از علت اشیاء میکند و اگر ذهن ادراك کلی از علت و معلول نمیداشت یعنی این قانون را نپذیرفته بود که (هرحادثه علتی دارد) مفهوم (چرا؟) برای ذهن مورد نداشت بلکه اساساً چنین مفهومی در ذهن وجود پیدا نمیکرد.

کودك و حیوان نیز طوری حرکات خویش را تنظیم میکنند که مینمایاند رابطه علی و معلولی را درك میکنند. ولی شکی نیست که برفرض اینکه کودك و حیوان ادراکی از رابطه علی و معلولی داشته باشند این ادراك بطور کلی و تجریدی‌که بااین ادراك بطورکلی و تجریدی که بااین تعبیر بیان میشود: (هرحادثه علتی دارد) نیست بلکه ادراك آنها محدود است بمواردی که در زندگی، مورد تجربه مکرر آنها واقع شده و همچنانکه در پاورقی‌های مقاله ۵ گذشت میتوان ادراك حیوان و کودك را در این زمینه یك نوع (عادت ذهنی) و (تداعی معانی) دانست که در اثر اعتیاد و تکرار پیدا میشود یعنی حیوان کودك بدون آنکه تصوری از مفهوم (وجود دهندگی) که همان علیت است داشته باشد بحکم عادت ذهنی از حادثه‌ای بحادثه دیگر منتقل میشود و در دنبال حادثه‌ای دیگر را انتظار میکشد. قدر متیقن اینست که کودك و حیوان قانون علیت و معلولیت را بصورت یك قانون کلی و قطعی که دربالا اشاره شد ادراك نمیکند و این طرز ادراك، مخصوص بانسان است واین طرز ادراك است که عامل افتادن انسان در مجرای تفکر منطقی میباشد و اگر فرضاً بعضی ازحیوانات‌عالی همین طرز ادراك را از علیت و معلولیت داشته باشند ناچار دارای قدرت تفکر منطقی خواهند بود.

افتادن انسان بمجرای تفکر یك عامل دیگر نیز دارد و آن قدرت انعطاف ذهن است بعالم درون و ضمیر. روی این خاصیت، انسان میتواند علم بعلم یا علم بجهل خود پیدا کند. حکما مدعی هستند که یك امتیاز انسان از حیوان باینست که انسان میتواند از علم خود و از جهل خودآگاه شود و توجه پیدا کند که فلان چیز رامیداند و فلان چیز را نمیداند و حیوان این توانایی را ندارد و بعبارت دیگر، حیوان همواره یا در جهل مرکب است و یا در علم بسیط ولی انسان میتواند دارای جهل بسیط و علم مرکب بشود.

انسان بحوادثی برمیخورد که علت آنها را نمیداند و روی خاصیت انعطاف، این نادانی را درخود احساس میکند و از طرف دیگر طبق ادراك کلی که از علیت و معلولیت دارد میداند که این حادثه در واقع علتی دارد آنگاه بسائق حقیقت‌جوئـی ←

و هر واقعه بزرگ و کوچکی را که حس میکند بسوی آن منعطف شده از علتش جویا میشود و اگر در مورد حادثه‌ای نتواند علت حادثه را دستگیر نماید علتی مجهول برای آن معتقد میشود.

این نظر را در هرموجود ذی‌شعوری میتوان سراغ گرفت و

← یا بسائق احتیاجات زندگی بجستجوی علل حوادث میپردازد دراین جستجو اگر علت واقعی و حقیقی را پیدا کرد که بمقصد خود رسیده است واگر پیدا نکرد علتی مجهول برای او معتقد میشود و بسا میشود که برای ارضاء حس کاوش خود علتی موهوم برای حادثه مورد نظر خود فرض میکند. میگویند بشر اولیه که اطلاعاتش برای توجیه حوادث طبیعت کافی نبود با ارباب انواع و ارواح خبیثه و طیبه حوادث جهان را توجیه میکرد. البته خود این مطلب گواه براینست که ادراك کلی قانون علیت در ذهن بشر بوده و نمیتوانسته است حوادث را بلاسبب فرض کند و با صدفه و اتفاق توجیه کند. منتهای امر چون حقیقت را نمیدیده و نمی‌یافته ره افسانه میزده است.

مطابق آنچه تاریخ فلسفه نشان میدهد در دوره‌های بسیار قدیم‌که فلسفه دوران کودکی خود را طی میکرده و با سایر رشته‌های علمی آمیخته بوده، آن را بنام «علم علل» میخوانده‌اند و در دوره‌های نسبتاً نزدیك بما نیز که فلسفه رسماً از سایر رشته‌ها جدا شد ودانشمندان در مقام فرق و تمیز فلسفه از سایر رشته‌ها برآمدند احیاناً می‌بینیم که فلسفه را بعنوان «علم علل اولیه» تعریف کرده‌اند. ماهرچند این تعریف را از لحاظ فنی صحیح ندانیم ولی تردیدی نداریم که بزرگترین انتظاری که بشر از فلسفه دارد اینست که او را بعلل اولیه دستگاه هستی آشنا نماید و رمز اولی جهان را بر وی مکشوف سازد.

طبق مسلك و مشرب ما که خواننده محترم بآن آشنائی دارد تحقیق در اطراف قانون علت و معلول باین نحو باید انجام یابد که این قانون را مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار دهیم و بااصول کلی بدیهی که پایه‌های اولی فکر بشر است و ــ صحت آنها را عقل بلاواسطه ضمانت کرده است و هیچ تجربه‌ای در آنها دخالت ندارد بلکه آن اصول ضامن صحت تجربه نیز هست ــ پیشروی کنیم. یعنی ما قانون علت و معلول را از جنبه تعقلی بررسی میکنیم نه از جنبه تجربی، و از نظر ما قانون علت و معلول یك مسئله فلسفی خالص است نه یك مسئله فلسفی متکی بنظریات فیزیکی و غیر فیزیکی و از نظر ما دخالت تجربه‌های فیزیکی برای اثبات یا نفی قانون کلی علت و معلول چیزی شبیه بلغو یا از قبیل تیشه بریشه خود زدن است و اینمطلب در مباحث آینده روشن خواهد شد.

* * *

تصوری که انسان از علت و معلول دارد اینست که از دو امر معین یکی را وجود دهنده و واقعیت دهنده دیگری و دیگری را وجود یافته و واقعیت یافته از ناحیه او میداند. پرسشهائیکه در درجه اول برای ذهن در زمینه علیت و معلولیت پیدا میشود یکی اینست که تصور علیت و معلولیت از کجا برای ذهن پیدا میشود؟ و آیا انسان علیت و معلولیت را مانند سفیدی و سیاهی و آهنگ موزون و ناموزون و بوی خوش و ناخوش و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و ترشی و شیرینی وغیره با یکی از حواس خود ادراك میکند یا بوسیله دیگری آن را ادراك میکند؟ آنوسیله ←

حتی دیوانگان و آنانی که آفت شعوری دارند همین راه را می‌پیمایند. آنان برای تفهیم و تفهم سخن میگویند و برای انجام مقاصدشان حرکاتی میکنند و همچنین... بلکه کمترین دقت به‌ثبوت میرساند که پایهٔ زندگی انسان و هر موجود جاندار با آن

← دیگر چیست؟ پاسخ این سؤال را در مقاله ۵ که از «پیدایش کثرت در ادراکات بحث میکردیم دادیم.

پرسش دیگر اینست که آیا قانون علت و معلوم قانونی است حقیقی و واقعی یانه؟ یعنی آیا واقعاً بین موجودات رابطه علی و معلولی برقرار است یااینکه این قانون بیحقیقت والقاء موهوم و فریبدهنده‌ای است که در اذهان پیدا میشود؟ تا قبل از ظهور فیزیك نو؛ در میان فلاسفه یا علماء علوم طبیعی کسی پیدا نمیشد که در صحت واعتبار قانون علت و معلول تردید روا دارد. تنها در میان متکلمین اسلامی کسانی پیدا میشدند که بعضی از لوازم لاینفك این قانون مثل ضرورت علی و معلولی را که مستلزم انکار خود این قانون بود مورد انکار قرار میدادند یا اینکه شمول این قانون را در مورد فاعلهای شاعر و مدرك انکار میکردند. بعقیده برخی از متکلمین فاعلهای شاعر و مدرك و مختار؛ مانند ذات باری یا نفس انسان را نباید «علت» آثار و افعالشان شمرد و نباید احکام علیت و معلولیت را در مورد این فاعلها تعمیم داد. و اگر طرفدار چنین عقیده دارای عقیده «جبر» نیز بود قهراً در نظر او برای قانون علت و معلول هیچ مصداقی نبود زیرا همانطوریکه در پاورقی‌های مقاله ۸ در مبحث جبر و اختیار گفتیم معنای جبر از نظر متکلمین اینست که تمام حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه از اراده ذات باری ناشی میشود و هیچگونه سببیت و مسببیتی بین امور جهان در کار نیست واین نظامی که مشهود است که پشت سر یك عده امور که ما نام آنها را اسباب گذاشته‌ایم یك سلسله امور دیگر که ما نام آنها را مسببات گذاشته‌ایم پیدا میشوند «عادت ذات باری» است که جاری شده براینکه اینعده امور را در پشت سر آنعده امور دیگر خلق کند و در واقع هیچ رابطه سببی و مسببی بین‌خود امور جهان در کار نیست. پس از نظر طرفدار عقیده جبر همه حوادث بلاواسطه مستند بفاعل شاعر مختار است و اگر نظریه عدم شمول قاعده علیت برفاعلهای شاعر مختار باین نظریه توأم شود نتیجه میدهد که قانون علیت ابداً مصداق ندارد.

نظریه متکلمین که مبتنی برانکار قانون علیت‌بود قرنها مورد تحقیر واستهزاء فلاسفه بود ولی از نیم قرن پیش تاکنون در پرتو خیره کننده پیشرفت علوم تحولاتی در فیزیك پیدا شده که عقیده برخی از دانشمندان را بقانون علیت متزلزل ساخته است و نظریه مهجور و متروك متکلمین را تا اندازه‌ای احیا میکند.

متکلمین اسلامی از بدو ورود فلسفه در اسلام قرنها با فلاسفه نبرد کردند و خدشه‌هائی برقواعد فلسفی وارد کردند و حتی در اصول مسلمه و مبادی اولیه فلسفه نیز شك و تردید روا داشتند و فلاسفه نیز سخت در برابر آنها مقاومت‌کردند و از خود دفاع‌کردند. هرچند مکتب متکلمین تاب مقاومت در برابر مکتب فلاسفه را نداشت ولی بدون شك طبق گواهی تاریخ تحول فلسفه دراسلام پیدایش بسیاری از نظریه‌های دقیق فلسفه در خلال همین نبردهای کلام و فلسفه صورت‌گرفته و ما در مقاله ۷ گفتیم که قسمت عمده «مسائل وجود» که از نظر فلاسفه اصالت وجودی ←

اندازه هوش و شعوری که دارد روی همین قانون علت و معلول استوار است. اگر چنانچه انسان و هر ذی‌شعور دیگـر علیت و معلولیت را در میان خود و کار خود، و در میان کار خود و انجام یافتن آرمان و مقصد خود باور نداشت هرگز کمترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمیداد و هرگز چیزی را پیش‌بینی نمیکرد و در انتظارش نمی‌نشست از این بیان نتیجه گرفته میشود: «هر چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد بایـد علتی داشته باشد».

راه دیگر

راهی که گفته شد راهی بود[۲] که انسان بنظر ساده مـی‌ـ

← مفتاح حل‌معضلات فلسفی است تااندازه زیادی‌مرهون مناقشات متکلمین دراین‌زمینه‌ها است و شاید در محل‌های‌مناسبی موفق شویم بعضی از فصل‌های عالی فلسفه را که عکس‌العمل حملات متکلمین است با دلیل ومدرك نشان دهیم. واین نکته‌ایست کـه تاکنون ندیده‌ایم مورد توجه واقع شده باشد و اگر پرده از روی این مطلب‌برداشته شود اسرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شد.

قانون علیت یکی از مواردی است که متکلمین مورد خدشه قرار داده‌اند وبآن تاخن زده‌اند وما امروز در اظهارات برخی دانشمندان بزرگ علوم فیزیك و ریاضی چیزها می‌بینیم که بنظر میرسد تااندازه‌ای نظر متکلمین را تأیید میکند. قسمتهای نسبتاً زیاد دیگری نیز از مسائل خلافی کلام و فلسفه هست که علم و فلسفه جدید نظریه متکلمین را تأیید کرده است.

قانون علیت از پایه‌هائی است که اگر متزلزل شود فلسفه زیرورو می‌شود و بعقیده فلاسفه، قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آنرا متزلزل فرض کنیم دیگر علم بطورکلی بی‌معنا است. در پاورقی‌های آینده مشروحاً در اطراف این مطالب بحث خواهیم کرد.

۲ــ در پاورقی پیش گفتیم که تصوری که هرکس از علیت و معلولیت دارد اینست که از دو امر: یکی را بعنوان وجود دهنده و واقعیت دهنده و دیگری را بعنوان وجود یافته و واقعیت یافته میشناسد. هردو چیزیکه نسبت بالا را بایکدیگر داشته باشند میگوئیم که بین آنها رابطه علی و معلولی برقرار است. در مقاله ۸ گفتیم که گاهی در اصطلاح فلاسفه علیت و معلولیت مفهوم وسیعتری از آنچه در بالا گذشت پیدا میکند و بمطلق اشیائیکه در وجود چیزی دخالت دارند و وجود آن چیز وابسته بوجود آنها است علت گفته میشود هرچند آن اشیاء وجود دهنده نباشند و از اینرو باجزاء تشکیل دهنده وجود یك شیء یا شرائط و مقدمات مخصوص وجود شیء نیز احیاناً عنوان «علل» داده میشود و حال آنکه در مورد این امور مفهوم ایجاد و وجود دهندگی» صادق نیست.

اگر مفهوم علیت و معلولیت را بمعنای اعم در نظر بگیریم رابطه علیت و معلولیت عبارت است از استناد واقعیتی بواقعیت دیگر والبته بعداً باید تحلیل بعمل ←

پیماید. نظر فلسفی دقیق نیز همین نتیجه را تـأیید میکنـد. در مقاله ۸ بثبوت رسانیدیم که اولا هرگز ماهیت موجودی بی‌وجوب وجود (ضرورت) بوجود نمیآید. و ثانیاً این وجوب وجود را از موجود دیگری دریافت میکند وگرنه خود بخود نسبتش باوجود و

← آوریم و ببینیم این استناد را بچه نحو باید در نظر بگیریم تا باواقع مطابقت کند.

حالا میخواهیم بسؤالی که در پاورقی پیش طرح کردیم ــ مبنی براینکـه آیا قانون علت و معلول قانونی است حقیقی و واقعی یا القاء موهوم و کاذبی است که اذهان را عارض شده ــ پاسخ بدهیم.

مقدمتاً لازم است تذکر دهیم که اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیتها را با یکدیگر منکر شویم زیرا اگر بیـن اشیاء رابطه علی و معلولی برقرار نباشد یا از آنجهت است که جمیع موجودات‌دارای وجوب ذاتی هستند و «امکان» که لازمه معلولیت است موهوم و باطل است و درنتیجه هرچه موجود است اولا و ابدا موجود است و هرچه معدوم است اولا و ابدا معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی‌مصداق هستند و یا از آنجهت‌است که وجود و عدم اشیاء روی صدفه و اتفاق صورت میگیرد. شق ثالثی ندارد. هریك از این دو شق را که بگیریم لازمه‌اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها با یکدیگر است و در اینصورت انعکاس جهان عینی در ذهن ما بصورت واقعیتهای منفرد و یا پیوسته خواهد بود و ما نخواهیم توانست مجموع جهان را بصورت یکدستگاه واحـد تصور کنیم بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات اینجهان را نخواهیم توانست به صورت یکدستگاه مرتبط‌الاجزاء در ذهن خود مجسم سازیم. ممکن است ابتداء چنین بپنداریم که فرضا رابطه علی و معلولی بین موجودات نباشد ممکن است یك رابطه دیگر بین موجودات در کار باشد که آنها را بیکدیگر بپیوندد مثلا اگر نظریه معروف منسوب به‌دیمقراطیس را که در قرن نوزدهم مقبولیت تام یافت بپذیریم و اجسام را مرکب از ذرات کوچك تجزیه ناپذیر بدانیم و بقول ماکسول دانشمند شهیر قـرن نوزدهم آنها را (سنگهای قناناپذیر پی‌کاخ جهان) بدانیم و معتقد باشیم که خود این ذرات ازلی و ابدی و قائم بذات میباشند و بآنها حادثه (چیزی که نبود و بود شد) نمیتوان گفت و از اینرو وجودشان ناشی از علتی نیست. در اینصورت هیچگونـه رابطه علی و معلولی بین اجزاء جهان قائل نشده‌ایم و در عین حال اجزاء این دستگاه با یکدیگر مرتبط است و همین ارتباطات اجزاء جهان است که انواع مرکبات را از جمادات و نباتات و حیوانات بوجود آورده است.

ولی واضح است که نظریه فلسفی منسوب به‌دیمقراطیس مبتنی بر نفی قانون علیت نیست زیرا هرچند طبق این نظریه بین خود ذرات رابطه علی و معـلولـی نیست یعنی نه‌بعضی از ذرات علت وجود بعضی دیگر هستند و نه‌هریك علت اولی شرکت دارند ولی طبق این نظریه نیز هریك از ذرات دارای خاصیت یا خاصیتهای معینه است و بواسطه همان خاصیتها است که قابل ترکیب با یکدیگر هستند ومرکبات مختلف با آثار مختلف بوجود میآورند و البته رابطه هر ذره با خاصیت یا خاصیتهای خود و همچنین رابطه ذره با مرکب ساخته شده خود، رابطه علیت و معلولیت است. پس نظریه آتمیسم نیز مبتنی بر نفی علیت نیست و همانطوریکه گفتیم نفی کلـی قانون علیت مستلزم نفی هرگونه پیوستگی و ارتباط واقعی موجودات است و تمام ←

عدم مساوی است. نتیجه گرفته میشود که: «هر موجود که نسبتش باوجود و عدم مساوی است وجودش که مساوی با وجوب است از موجود دیگری (علت) سرچشمه میگیرد» و این نتیجه را با جمله زیرین میشود تعبیر نمود؛ «ممکن باید علتی داشته باشد».

← ارتباطات واقعی از رابطه علی و معلولی سرچشمه میگیرد و با عدم رابطه علی و معلولی هیچگونه ارتباط واقعی صورت‌پذیر نیست. آری انسان احیاناً روابط دیگری میان اشیاء اعتبار میکند مثل رابطه مالکیت؛ زوجیت، ریاست، و غیره، ولی این‌گونه روابط از مرحله ذهن تجاوز نمیکند و جنبه عینی ندارد.

و اما اگر قائل بعلیت باشیم و جهانرا با لباس علیت و معلولیت ببینیم ناچار وابستگی و ارتباط واقعیتها را با یکدیگر پذیرفته‌ایم وجهان‌عینی درنظر مادستگاهی پیوسته و مرتبط‌الاجزاء جلوه‌گر خواهد شد.

بنابراین گفتگو در قانون علیت عیناً گفتگو در ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است.

از قانون اصلی علیت قوانین فرعی زیادی‌منشعب میشود و دوتای از آن‌قوانین است که اگر بثبوت نپیوندد تنها قانون کلی علیت کافی نیست که نظام جهان‌هستی را توجیه کند. یکی از آن‌دو قانون اینست که علل معینه همواره معلولات معینه به دنبال خود میآورند. معنای اینقانون اینست که در قانون کلی علیت سنخیت معتبر است و نه اینست که از هر علتی هر معلولی صحت داشته باشد و هر معلولی بهر علتی قابل استناد باشد بلکه علل خاص همواره معلولات خاصی بدنبال خود میآورند. حکماء این قانون را قانون سنخیت علت و معلول میخوانند. اگر ما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه‌ای خود بخود و بلاسبب پیدا نمیشود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان درنظر ما بصورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققاً بصورت یك نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. قانون دیگری که از اصل کلی علیت منشعب میشود قانون عدم امکان انفکاك معلول از علت تامه است که از آن بقانون وجوب ترتب معلول برعلت تامه یا قانون ضرورت علی و معلولی یا جبر علی و معلولی تعبیر میکنیم و این قانون همان است‌که در مقاله ۸ مشروحاً دراطراف آن بحث کردیم.

از قانون علیت و قانون سنخیت و قانون جبر علی و معلولی بترتیب، سه مطلب نتیجه میشود:

۱ـ ارتباط و پیوستگی موجودات.

۲ـ نظام معین موجودات.

۳ـ وجوب و ضرورت نظام معین موجودات.

با درنظر گرفتن سه‌مطلب ما و در نظر گرفتن «امتناع تسلسل علل و انتهاء سلسله علل بعلت بالذات» (در مقاله ۸ گذشت) و در نظر گرفتن وحدت علت بالذات (در مقاله ۱۴ خواهد آمد) مجموع جهان هر چند دارای ابعاد غیر متناهی زمانی و مکانی باشد یکدستگاه واحد کامل‌العیار خواهد بود که بین تمام اجزاء و ابعاد غیر متناهی اینددستگاه ارتباط و پیوستگی برقرار است.

فلاسفه اروپا مکتب علیت را مکانیسم اصطلاح کرده‌اند از آنرو که اینمکتب ←

نظر به‌بیان گذشته هرحادثه و پدیده‌ای در جهان که انگشت برویش بگذاریم باید گفت موجودی است که وجودش با خصوصیات و شرایطی که دارد ضروری (جبری) است و درنتیجهٔ دست بدست دادن یك سلسله پدیده‌های دیگر (علت) پیدا شده واگر

* جهانرا بصورت یکدستگاه مکانیکی که آلات و اجزاء مختلف وی بیکدیگر پیوسته است و بطور منظم حرکات مکانیکی انجام میدهند مجسم میسازد ولی ما بعداً خواهیم گفت که طرز تصور ما از علیت یا تصور مکتب مکانیسم که روابط را منحصر به روابط مادی میداند متفاوت است.

قانون علیت

ما در بیانات خودمان اصل کلی علیت را از دوقانون دیگر فرعی که آنها را بنام سنخیت و قانون جبر علی و معلولی میخوانیم مجزا شناختیم ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه بعمل نیامده و همین عدم تجزیه بنوبه خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است و احیاناً دیده میشود که برخی از دانشمندان بقانون علیت حمله کرده‌اند و پس از دقت معلوم شده که حمله آنان باصل کلی‌علیت نیست بلکه بیکی از دو قانون منشعب از اصل علت یا بسایر قوانین منشعبه از آن است. هرچند دقت فلسفی ثابت میکند که انکار قانون سنخیت یا قانون جبر علی و معلولی مستلزم انکار اصل کلی علیت است ولی تأمل در گفتار دانشمندانیکه اصل علیت را مورد حمله قرار داده‌اند روشن میکند که نظر این دانشمندان اعراض از اصل ارتباط و پیوستگی علی و معلولی نیست بلکه منظور، اعراض از نظام معین و مرتب علی و معلولی است که نتیجه قانون سنخیت است یا منظورشان اعراض از عدم جواز انفکاك معلول از علت تامه است که مفاد قانون جبر علی و معلولی است.

مثلا متکلمین آنجا که مدعی میشوند که موجود شاهد مرید؛ فاعل آثار خویش است نه‌علت آنها دو منظور دارند، یکی آنکه میخواهند باینوسیله نظریه معروف حکما را در ترتیب صدور موجودات از ذات باری که نتیجه قانون سنخیت است‌متزلزل سازند و ترتیب سببی و مسببی را انکار کنند و اراده ذات باری را بلاواسطه در هر حادثه‌ای دخالت دهند و دیگر آنکه میخواهند نظریه دیگر حکما را دائر بعدم تناهی بعد زمانی و لایتناهی بودن سلسله زمان و زمانیات که از امتناع انفکاك معلول از علت تامه نتیجه میشود ابطال نمایند. وگرنه آنان نیز معترفندکه فاعل، وجود دهنده فعل خویش است و مفهوم علیت هم چیزی جز این نیست.

همچنین در اظهارات بعضی از علماء فیزیك نو که قانون علیت تخطئه میشود پس از بررسی و دقت معلوم میگردد که مقصود اصلی نفی قانون علیت نیست بلکه منظور نفی وجود نظام معین و قطعی در جهان ذرات است و ما بعداً عبارت یکی از علماء مبرز فیزیك جدید را در این زمینه نقل خواهیم کرد.

آری طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته‌اند میتوان منکر قانون علیت شمرد زیرا طبق نظریه اینعده غیر از یار، دیاری نیست و جز واقعیتی واحد من‌جمیع‌الجهات واقعیتی نیست و بالاخره الثنیت و دوگانگی در کار نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی یا واقعیت دیگر مورد داشته باشد. عرفاء وحدت وجودی خالص، از استعمال لفت علیت و معلولیت پرهیز ←

علت آن موجود نمیشد خودش نیز موجود نمیشد و بعبارت دیگر باید گفت: «وجود علت؛ علت وجود معلول است ــ عــدم علت، علت عدم معلول است». (اگرچه این سخن «عدم علت؛ علت عدم معلول است» خالی از یك نحو مجاز نیست زیرا چنانکه در مقاله

← دارند.

یکدسته دیگر را نیز میتوان منکر قانون کلی علیت شمرد و آنان کسانی هستند که در تصور علیت و معلولیت درمانده‌اند و نتوانسته‌اند درك کنند که چگونه‌ممکن است چیزی بچیز دیگر وجود واقعیت بدهد و چنین پنداشته‌اند که وجوددادن چیزی بچیزی امری محال و ممتنع است. تمام کسانیکه مدعی هستند شیءلاشیء نمیشود و لاشیء شیء نمیشود یا آنکه میگویند خلقت از عدم امری محال و ممتنع است و این مطلب را دلیل برعدم وجود صانع کل و مبدأ کل میگیرند جزء ایندسته باید شمرده شوند. ما در مقاله ۸ آنجا که راجع بامتناع معــدوم شدن موجود و موجــود شدن معدوم بحث میکردیم ثابت کردیم که امتناع موجــود شدن معــدوم و معــدوم شدن موجود بآنمعناکه فلسفه میپذیرد وتفسیر میکند نه مستلزم ازلیت و ابدیت موجودات است و نه مستلزم نفی معلولیت و خلقت و آفرینش آنها ــ مراجعه شود ــ بعداً نیز در اینباره بحث خواهیم کرد.

احتیاج بعلت

از دسته عرفا که طرفدار وحدت وجودند و از عده معدودیکه تصور علیت و معلولیت برای آنها بصورت امری محال و ممتنع جلوه‌کرده بگذریم سایر مکاتب همه طرفدار قانون علیت هستند.

برای طرفداران علیت یك سؤال مهم پیش میآید که پاسخ آن؛ دشواریهــای زیادی همراه دارد و آن سؤال اینست: «مناط احتیاج علت چیست؟»

قبلا گفتیم که «مفهوم چرا؟» سؤال از علت وجود شیء است وهرحادثه‌ایکه پیدا میشود ما از علت آن حادثه سؤال میکنیم و البته در مقام جواب سؤال از علت هرحادثه با بیان علت آن حادثه پاسخ میدهیم. ولی یك سؤال مهم و کلی در فلسفه باقی است که پاسخ آنرا فلسفه باید بدهد و آن سؤال اینست که علت احتیاج بعلت چیست؟ معنای این سؤال اینست کــه چه خصوصیت از خصوصیات شیء است کــه سبب شده آن شیء وجودش ناشی از علت باشد. بتناسب پاسخی که طرفداران مکاتب مختلف باین سؤال میدهند عقیده خود را درباره اینمطلب بیــان میکنند که آیــا هرموجودی محتاج بعلت است و موجودی که وجودش متکی بعلت نباشد محال است؟ یا آنکه اشکالی ندارد که موجــودی بی‌نیــاز از علت و غیرمتکــی بعلت باشد و بنا برفرض دوم مناط این بی‌نیازی و نیازمندی چیست؟ و چه خصوصیتی دخالت دارد که یك موجود بی‌نیاز از علت است و یك موجود دیگر نیازمند؟

مجموع نظریه‌هائیکه از طرف طرفداران قانون علت و معلول در اینزمینه ابراز شده چهار نظریه است:

۱ــ نظریه حسی ــ مطابق این نظریه علت احتیاج بعلت، چیزی سوای وجود داشتن نیست و وجود ملازم با معلولیت است و بنابراین باید گفت: «مناط احتیاج بعلت همانا موجود بودن است» و هرچیزی که موجود است محتاج بعلت و متکی بعلت ←

۷ گفته شد عدم یك معنائی است که ساخته ذهن بوده و واقعیتی نسبی دارد ولی بافرض واقعیت برای آن حکمش همـان است و بس) و از همین‌جا نتیجه گرفته میشود که: «شیء در هرحـال علت میخواهد». (والبته لفظ شیء که در این نتیجه گفته میشود

→ است و وجود موجودیکه متکی بعلت نباشد محال است. این نظریه متعلق بمادیین جدید است که سلسله علل و معلولات را غیر متناهی میدانند و بوجود واجب‌الوجود و علة‌العلل قائل نیستند. این نظریه درست نقطه مقابل نظریه آن‌دسته دیگر از مادیین است که وجود داشتن را منافی با معلولیت و مخلوقیت میدانستند. این نظریه در سخافت کمتر از آن نظریه نیست. دلیل طرفداران این نظریه اینست که ما تاکنون هرچه دیده و حس کرده و تجربه نموده‌ایم وجود اشیاء و حوادث را معلول عللی یافته‌ایم. پس از اینجا میفهمیم که موجودبودن ملازم با معلول بودن است. گمان نمیرود که نقص این استدلال محتاج ببیان باشد. اینسته از مادیین برای اثبات این منظور دانسته یا ندانسته گاهی مغلطه خاصی بکار میبرند و اظهار میدارند که اگر بنا بشود موجودی باشد که معلول علتی نباشد لازم میآید که وجود آن موجود بحسب صدفه و اتفاق واقع شده باشد و عقلا صدفه محال است. اینگروه از همین جهت یکی از ادله خود را برعدم وجود واجب‌الوجود امتناع صدفه قرار داده‌اند. مثلا دکتی ارانی در جزوه جبر و اختیار صفحه ۳ میگوید «نمیتوانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد زیرا در اینصورت لازم میشود سلسله علت و معلولی خود را درجائی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که قوقاً قبول نموده‌ایم زیرا باید آنمحل توقف را معلول بیعلت بدانیم واین منطقاً محال است...»!!! ایضاً در صفحه ۱۰ همـان جزوه میگوید: «مهمتر از همه اینست که اعتقاد به «اتفاق» ما را مستقیماً وادار بایمان بامور خارق‌العاده و اعجاز نموده مجبور بقبول خلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر میکند چنانکه ارسطو و سیسرون و لایب‌نیتس و کریستیان‌ولف برای اثبات صانع متمسك بعقیده اتفاق گردید...»!

این مغالطه یك مغالطه بسیار واضحی است. صدفه و اتفاق که همه‌کس محال بودن آن را ادراك میکند اینست که چیزی که وقتی نبوده و بعد بوه شده، بلاعلت بود بشود. این چه‌ربطی دارد بوجود واجب‌الوجود که قدیم و ازلی و قائم بذات‌است. و تاکنون هیچ حکیمی هم برای اثبات‌صانع متمسك‌بعقیده اتفاق‌نگردیده و این‌گروهی از مادیین بوده‌اند که پیدایش جهان را با اتفاق توجیه کرده‌اند.

عجیب‌تراینکه این آقایان در مقام نفی مبدأ کل و خالق کل گاهی بقاعده علیت متمسك میشوند و گاهی بنظریه امتناع خلقت از عدم و حال آنکه نظریه امتناع خلقت از عدم اگر درست مورد مداقه قرار گیرد نقطه مقابل قانون علیت است. صورت جامع تقریر شبهه امتناع خلقت از عدم که بیان شده وفلاسفه بآن پاسخهای‌دندان‌شکن داده‌اند اینست که خلقت و علیت (یا هرچه میخواهد نام بگذارد) و بالاخره وجوددادن چیزی بچیزی محال است بجهت آنکه آن معلول و مخلوق یا معدوم است یا موجوده اگر معدوم است لازمه تاثیر علت در معلول اینست که عدم را تبدیل بوجود کند و انقلاب عدم بوجود محال است و اگر موجود است پس نیازی بعلت نـدارد و علت نمیتواند موجود را موجود کند و تحصیل حاصل نماید. پس درهرحال تاثیر علت و خالق در ایجاد مخلوق ومعلول محال است. ←

معرف حال تساوی شیء است نسبت بوجود و عـدم). پس اگـر بخود شیء نگاه نموده نظری بوجود و عدمش نداشته بـاشیم در میان دو طرف متقابل وجود و عدم واقع خواهد بود و علت است که یکی از دو طرف وجود و عدم را رجحان و مزیت میدهد و از همین

---

* ما اگر این نظریه را طبق این استدلال بپذیریم نه‌تنها علیت مفهوم درستی نخواهد داشت بلکه اساساً معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم امری محال و ممتنع خواهد بود و بنابراین کون و فساد و حرکت و تحویل‌وتحول معنا پیدا نخواهد کرد زیرا لازمه این امور لااقل معدوم شدن حالتی و موجودشدن حالت دیگر است ولی مادیین در مقام نفی وجود خالق کل و مبدأ کل ایسقدر شتاب و عجله بخرج‌میدهند که توجهی باین تناقض‌ها ندارند و شاید در اینجا باتغییر لفظ خلقت بحفظ حدیت خود را راضی ساخته‌اند همانطوریکه نظیر این بازی با لفظ را از متکلمین نیز که بجای لفت علیت لفت فاعلیت بکار بردند دیدیم.

گذشته از اینکه دلیل ایندسته برای نشان‌دادن مناط احتیاج بعلت ــ مبنی براینکه هرموجودی محتاج بعلت است ضعیف و بی‌پایه است، «دله وجود مبدأ کل و خالق کل بطلان این نظریه را روشن میکند و مخصوصاً برهان معروف ببرهـان صدیقین که عالیترین و شریف‌ترین براهین اینمطلب است واز غور درحقیقت وجود نتیجه میشود بطلان این نظریه را بیش از پیش روشن میسازد. برهان صدیقین از اصالت وجود و تشکیك وجود استنتاج میشود و تنها فلاسفه اسلامی هستند که باین برهان تنبه پیدا کرده‌اند. در مقاله ۱۴ مفصلا در اطراف مقدمات و نتائج ایـن برهان بحث خواهد شد.

۲ــ نظریه حدوثی ــ طبق این نظریـه خصوصیتی کـه موجب میشود شیء نیازمند بعلت باشد همانا «حدوث» است و خصوصیتی که موجب میشود شیء بی‌نیاز از علت باشد «قدم» است یعنی ادراك ما از قانون کلی علیت که منشأ استفهـام ذهنی «چرائی» میشود اینست که هر امر حادث یعنی چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد و محال است که چنین موجودی بلاعلت بوجود آید (صدفه) و در چنین موارد است که جای استفهام «چرائی» که سؤال از علت است باقی است ولی اگر موجودی قدیم بود نمیتوان گفت عدتی دارد و جای این استفهام باقی نیست زیرا زمانی نبوده که آن موجود موجود نبوده تا ما بتوانیم سؤال کنیم که این موجود که نبود و بعد بود شد چرا بود شد. و چون معنای علیت اینست که هر موجودیکه وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد ما نمیتوانیم (مانند مادیین) وجود موجود قدیم را بحکم قانون علیت نفی کنیم و بگوئیم ممکن نیست که موجودی قدیم باشد از راه اینکه مستلزم استثناءدر قانون علیت است بجهت آنکه قانون علیت از اول فقط شامل موجودات «حادث» است و بهیچوجه نمیتواند شامل موجودات قدیمه بوده باشد و واضح است که این استثنا نیست. استثنا در قانون علیت هنگامی پیدا میشود که فرض کنیم یك موجود حادث‌که وقتی نبود وبعد پیدا شدبلاسبب پیدا شود.

این نظریه، متعلق بمتکلمین و بسیاری از مدعیان فلسفه است. متکلمین روی این نظریه خویش؛ قدیم را منحصر بذات باری میدانند و برای همه چیز ابتدا زمانی قائلند. آن دسته از الهیین که میکوشند در مقام اثبات وجود مبدأ کل برای تمام جهان ابتدائی زمانی پیدا کنند و همچنین آندسته از مادیین کـه در نقطه ←

جهت بعلت، نام مرجح نیز میدهیم. از این جا باید نتیجه گرفت که:

۱ــ وجود شیء با علت خود یك رابطــه و نسبت وجــودی دارد که با هیچ‌چیز جز او ندارد.

← مقابل، نظریه‌های لایتناهی‌بودن زمان و زمانیات را پیش میکشند و آنها را دلیل برعدم وجود مبدأ کل قلمداد میکنند همین طرز فکر را دارند. نویسندگان تواریخ فلسفه و انسیکلوپدیها غالباً دچار همین طرز فکر هستند و از اینرو هــریك از فلاسفه را که دیده‌اند زمــان‌لایتناهی میداند یا آنکه ماده را قدیم میدانــد؛ مادی ولااقل «ئنوی» معرفی میکنند و این خود منشأ اشتباهات بزرگی درتاریخ فلسفه شده. شاید ما موفق شدیم در مقاله ۱۱ در اطراف اینمطلب تکاتی را یادآوری کنیم.

۳ــ نظریه ماهوی ــ مطابق این نظریه علت احتیاج بعلت، مــاهیت داشتن است و هرچیزی که ماهیتی دارد و وجودی، وذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود واقعیتش میباشد نیازمند بعلت است خواه آنکه آن موجود حادث باشد یا قدیم واما موجودیکه ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست بی‌نیاز از علت است: (در پاورقی‌های مقاله ۷ فرق ماهیت و وجود بیان شده مراجعه شود) والبته چنین موجودی چون موجودیت عین ذاتش است و نسبت ذاتش با موجودیت ضرورت است نه‌امکان محال و ممتنع است که معدوم باشد وچون‌محال است که معدوم باشد پس ازلی وابدی خواهد بود یعنی همیشه خواهد بود. مطابق این نظریه موجود بی‌نیاز از علت که آن را واجب‌الوجود میخوانیم قدیم است ولکن هرقدیمی بی‌نیاز از علت نیست واشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت بشود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و بافاضه واجب‌الوجود ازلا وابداً موجود باشد.

این نظریه متعلق است بعموم حکماء اصالت ماهیتی و همچنین حکمائی که توجهی باصالت وجود واصالت ماهیت نداشته‌اند. وحتی فلاسفه اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده‌اند. این نظریه یکی از موارد اختلاف بزرگ حکماء الهی و متکلمین است. حکما طبق این نظریه، ممکن‌الوجود را منحصر بحادثات و قدیم را منحصر بذات باری نمیدانند برخلاف متکلمین که ممکن را مساوی با حادث و قدیم را مساوی با واجب نمیدانند.

دلیل اینده‌سته برای اثبات اینکه علت احتیاج بعلت، ماهیت داشتن است مرکب از دومقدمه است.

۱ــ هرماهیتی مثل ماهیت انسان ودرخت و سنگ وخط وحجم و غیره در ذات خود یا هریك از وجود و عدم نسبت متساوی‌دارد ومیشود موجود بــاشد ومیشود معدوم باشد. ماهیت بخودی خود لااقتضاء از وجود و عدم است، یعنی نمیتواند اقتضاء وجود داشته باشد و نه اقتضاء عدم. حکما در اصطلاحات خود نام ایــن لااقتضائیت و تساوی نسبت را «امکان» میگذارند ومیگویند ماهیت در ذات خــود «ممکن» است یا آنکه میگویند، امکان از لوازم ماهیت است.

۲ــ هرچیزی که با دو چیز نسبت متساوی داشته باشد عقلا محال است که بدون آنکه عامل مرجحی برای یکطرف بالخصوص پیدا شود آنچیز بآنطرف متمایل شود. امتناع تمایل یك چیز که با دوطرف نسبت متساوی دارد بیك طرف بالخصوص بدون مرجح، همان قاعده عقلی معروفی است که «امتناع ترجیح بلامرجح» نام دارد. ←

۲ــ علتی که نسبت آن بدو چیز مساوی بوده باشد هــرگز نمیشود یکی از آن دو تا را تخصیص بوجود دهد و نیز یکی از آن دوتا نمیشود بوجود اختصاص یابد. و از همین جا دوقــاعــده معروف زنده میشوند یکی اینکه ترجیح بلامرجح محال است دیگر

← امتناع ترجح بلامرجح از بدیهیات اولیه عقل است وهرکسی که درست آن را تصور کند خواه ناخواه تصدیق خواهد کرد برای تصور اینقاعده عقلی با اینمثالها میتوان مانوس شد. فرض کنید جسمی روی خط مستقیم در جهت معینی حرکت میکند در خلال حرکت بعاملی برمیخورد که مانع ادامه حرکت آنجسم در آنجهت معین است و فرض کنید که امر دائر است بین اینکه آنجسم بطرف راست یا بطرف چپ متمایل شود ولی هیچ عاملی در واقع و نفس‌الامر وجود ندارد که موجب مزیت طرف‌راست یا طرف چپ بشود. آیا در اینصورت ممکن است که آنجسم خود بخود و بدون آنکه هیچ مرجحی در کار باشد یکطرف معین را اختیار کند. البته نه. یا فرض کنید ترازوئی را که دوکفه‌اش در حال تعادل ایستاده‌اند. البته اگر ما بخواهیم یکی از آن دوکفه بردیگری بچربد باید کاری کنیم که فشار قوه ثقل برآن طرف زیادتر‌شود مثل آنکه وزنه‌ای روی آن طرف بگذاریم یا آنکه از طرف دیگر چیزی کم کنیم. حالا فرض کنید که هیچ عملی که موجب ازدیاد قوه فشار ثقل بریکطرف باشد ومرجح آنــطــرف شود انجــام نشد. و هیــچ عــامــلی چــه از عــواملــی کــه مــا میتوانیم درك کنیم و چه از عواملی که نمیتوانیم درك کنیم پیدا نشد و شرائط کاملا مساوی است آیا عقلا ممکن است که خود بخود بیکطرف متمایــل بشود؟... قانون امتناع ترجح بلامرجح یك قانون عقلی است و بدلائلی که برخواننده مخفی نخواهد بود نمیشود تجربی باشد ولی در علوم تجربی مورد استفاده قــرار میگیرد و لهذا اگر دانشمند تجربی بمواردی مشابه دو مثال مزبور بر بخورد وآن چیزی‌را که نسبتش با دو طرف مساوی می‌پنداشت ببیند بیك طرف متمایل شد حتم میکند که شرائط مساوی نبوده و عاملی مخفی در کار است کــه از نظــر او مخفی است و بکنجکاوی برای پیداکردن آن عامل مخفی میپردازد. در تاریخ علم از این شواهد میتوان یافت.

بهرحال ترجح بلامرجح یعنی قابلی که قابل پذیرش دو طــرف بــاشد و نسبتش بهر دو طرف متساوی باشد بدون عامل مرجح یکطرف را بپذیرد و همچنین ترجیح بلامرجح یعنی فاعلی که دو فعل مختلف از وی صحت صدور دارد؛ بدون آنکه تغییری در وضع آن فاعل پیدا شود که یکطرف را متعین کند یکطرف را انتخاب کند ــ عقلا محال و ممتنع است. آری کسانیکه غور کاملی در این مسائل ندارند یك رشته مثالهای هوامانه‌ای را مورد نقض قرار داده و ادعا کرده‌اند که ترجیح بلامرجح محال نیست. مثل آنکه گفته‌اند که اگر دو کاسه آب که از هر جهت متساوی باشند در جلو تشنه‌ای بگذاریم او قهراً یکی از آن دوکاسه را برخواهد داشت در صورتیکه نسبت شخص بردارنده با برداشتن این کاسه و آن کاسه متساوی است و همچنین است حال کسیکه از راهی میرود و بس دوراهی میرسد و هر دوراه او را بیك نحو بمقصد میرسانند و همچنین است حال کسیکه متاعی میخواهد تهیه کند و از نوع آن متاع افراد متساوی وجود دارد قهراً یکی از آن افراد را انتخاب میکند.

در این مثالها ما علت مرجح را یعنی آن چیزی که موجب میشود اراده، بیك ←

اینکه ترجیح بلامرجح محال است.

۳ــ از نتیجه دوم بدست میآید که اختیار بمعنائی که انسان بنظر ساده و سطحی میپذیرد تحقق ندارد. انسان بنظر سطحی تصور میکند که گاهی که باچند کار مساوی روبرو است میتواند

← طرف بالخصوص متمایل شود نمیشناسیم نه اینکه چنین مرجحی وجود ندارد. این اشخاص گمان کرده‌اند که انسان همواره میتواند عللی را که موجب تعلق اراده بیك طرف میشود تمیز بدهد و حال آنکه در علم‌النفس ثابت شده که هزاران عوامل نفسی در مرتبه شعور مخفی ما، در ترجیح اراده دخالت میکند که شعور ظاهر ما بکلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثالها را نمیتوان دلیل بر وقوع ترجیح بلامرجح گرفت.

بعد از این دو مقدمه ــ تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم و امتناع ترجیح بلامرجح ــ ما میتوانیم مدعای حکماء را راجع بعلت احتیاج بفهمیم. حکماء میگویند هر ماهیتی؛ نسبتش با وجود و عدم متساوی است (مقدمه اول) و هرچیزیکه نسبتش با دو چیز متساوی است اگر بخواهد بیکطرف مخصوص متمایل شود احتیاج بمرجح دارد (مقدمه دوم) نتیجه اینکه: ماهیت در موجود بودن و معدوم بودن احتیاج بمرجح دارد و ما نام مرجح وجود یا عدم ماهیت را «علت» گذاشته‌ایم. پس همواره موجود بودن و معدوم‌بودن ماهیت وابسته بعلت است. چیزی که هست وجود ماهیت وابسته بوجود علت و عدم ماهیت وابسته بعدم علت است یعنی وجود علت، مرجح وجود ماهیت است و عدم علت، مرجح عدم ماهیت است. طبق این نظریه ادراك قانون کلی علیت از قانون ترجیح بلامرجح نتیجه میشود و منشا استفهام «چرائی» هم همین قانون امتناع ترجیح بلامرجح است یعنی ذهن انسان فقط در جائی سؤال «چرا» را که سؤال از علت است صحیح میداند که یك چیز نسبتش با دو طرف متساوی باشد و آنگاه بیك طرف متمایل شده باشد.

مطابق این نظریه، امتناع صدفه، ــ یعنی اینکه چیزی کــه وقتی نبود بعــد بلاعلت بود بشود که همه‌کس میداند عقلا محال است ــ از متفرعات قانون امتناع ترجیح بلامرجح است. زیرا عقل چنین می‌بیند که این چیزیکه وقتی نبود و بعد بود شد اگر ذاتاً اقتضاء وجود دارد پس میبایست قبلا نیز موجود بود و چون قبلا موجود نبوده معلوم میشود که امکان وجود و عدم دارد یعنی نسبتش با وجود و عدم متساوی است پس چنین‌چیزی اگر بلاعلت موجودشود مستلزم ترجیح بلامرجح است پس ممتنع است که چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد بلاعلت بود شود؛ بعقیده حکماء؛ کسانی که مناط احتیاج بعلت را حدوث میدانند درست دقت و تجزیه در حکم عقل بعمل نیاورده‌اند و پنداشته‌اند که علت اینکه ممتنع است که چیزی که یکزمان نبوده بعداً بلاعلت موجود بشود صرفاً همین است که یکزمان نبوده و بعد بود شده و حال آنکه این خصوصیت یعنی مسبوقیت وجود بعدم که نامش حدوث است در حکم عقل باحتیاج بعلت دخالتی ندارد و آنچه در مناط حکم‌عقل دخالت دارد امکان ماهیت یعنی تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم است که با انضمام حکم عقل بامتناع ترجیح بلامرجح؛ احتیاج بعلت را نتیجه میدهد. پس مناط احتیاج بعلت امکان است نه حدوث و هم می‌توان گفت علت احتیاج بعلت؛ ماهیت است زیرا ماهیت علت و مناط امکان است و امکان علت و مناط احتیاج بعلت است. ←

خود بخود یکی از آنها را انتخاب نموده وانجام‌دهد بدون اینکه صدور فعل ضرورت وجود پیدا کند یا مرجحی بکار رود و از برای اثبات این نظریه دروغین یکرشته مواردی که در آنها علت موجبه و مرجحه مجهول یا مغفول‌عنه است تراشیده‌اند ولی اگر انسان

← حکما میگویند در حکم عقل، ماهیت مقدم بر امکان است و امکان مقدم بر احتیاج است و احتیاج، مقدم برایجاب وایجاد علت است وایجاب وایجاد علت مقدم بر وجوب و وجود معلول است و وجود معلول، مقدم بر حدوث معلول است. اینکه میگوئیم وجود معلول؛ مقدم بر حدوث معلول است از آنجهت است که حدوث، مسبوقیت وجود بعدم است و وصف وجود است و البته موصوف؛ عقلا مقدم است بر وصف. لازم بتذکر نیست‌که همه این تقدم‌ها تقدم رتبی و عقلی است نه تقدم‌زمانی.

بهر حال مطابق نظریه حدوثی، ادراك ذهن را راجع بقانون علیت و معلولیت اینطور باید بیان کرد: هر حادثی یعنی هر موجودیکه وقتی نبود و بعد پیدا شد حتماً علتی دارد» ولی مطابق نظریه ماهوی ادراك ذهن را راجع باین قانون اینطور باید تعریف کرد: «هر ممکنی حتماً علتی دارد».

دوراهی که در متن در مقام بیان قانون علیت طی شده یکی راه حدوثی است و یکی راه ماهوی.

۴ـ نظریه فقر وجودی ـ تقریر کامل این نظریه موقوف بر اینست که راجع بامکان و وجوب «حقیقت وجود» بیش از آن اندازه که در مقاله ۸ و این‌مقاله بحث کرده‌ایم نکاتی را یادآوری کنیم و ما این‌مطلب را برای مقاله ۱۴ گذاشته‌ایم و شك نداریم که این‌مسئله که جنبه فلسفی خالص دارد از پرعمق‌ترین قسمتهائی است که تاکنون بشر در آنها غور کرده است ولی برای اینکه خواننده محترم را فی‌الجمله آشنا سازیم تا آن اندازه که متناسب با اینمقاله است توضیح میدهیم.

از سه نظریه‌ایکه تاکنون بیان کردیم، نظریه حسی از لحاظ نشان دادن مناط احتیاج بعلت حاوی مطلبی نبود زیرا این نظریه حداکثر استدلالش این بود که چون تاکنون آنچه ما دیده و شهود کرده‌ایم این بوده که مرتباً یك سلسله قضایا پشت سر یك سلسله قضایای دیگر پیدا می‌شوند و هرگاه این دسته قضایا پیدا شد آندسته قضایا پیدا میشود و هرگاه این دسته از بین رفت آندسته از بین میرود پس میفهمیم که همواره یکعده قضایا علت یکعده قضایای دیگر هستند و سپس یك تعمیم کلی میدهیم و ندیده‌ها را بر دیده‌ها قیاس میگیریم و میگوئیم «هر موجودی محتاج بعلت است و وجود موجودیکه متکی بعلت نباشد محال است». ضعف این استدلال از این راه است که اولا ما اگر صرفاً بمقدار شهود و احساس خود قناعت کنیم فقط باید بگوئیم که بعضی از قضایا متعاقب یا مقارن بعضی قضایای دیگر پیدا میشوند و نمیتوانیم بگوئیم بعضی علت‌بعضی دیگرهستند زیرا ما علیت را با احساس نمیتوانیم درك کنیم (رجوع شود بجلد دوم) و ثانیاً آنچه ما بحکم احساس و تجربه و قانونی که از این تجربه نتیجه میشود می‌توانیم نتیجه بگیریم اینست که تمام موجوداتیکه مشابه با موجودات تجربی ما هستند محتاج بعلتی مشابه با علل تجربه شده هستند ولی موجوداتیکه تحت تجربه ما درنیامده‌اند و مشهود ما نیستند و مشابه با مشهودات ما نیز نیستند و اساساً ما از وجود و عدم آنها اطلاعی نداریم خارج از حوزه نفی و اثبات ما است مضحك اینست که مدعی شویم‌وجود قائم بذات و غیرمتکی ←

بوجدان خود رجوع کند خواهد دید تایك مرجح نظری را ضمیمه فعل قرار نداده و بآن صفت لزوم ندهد نمیتواند آن را اراده کند. و چنانکه در مقاله ۸ گفته شد اختیاری که انسان دارد اینست که کاری‌که انجام میدهد نسبت بخودش که یکی از اجزای علت

← بعلت استثناء در قانون علت است!! استثنا وقتی است که ما مناط علیت و معلولیت و احتیاج بعلت را بدانیم و آنگاه موجودی‌را که آن مناط روی اوهست بلاعلت فرض کنیم و حال آنکه این خود اول مطلب است. پس با استناد بامتناع استثناء در قانون علیت نمیتوانیم مدعی شویم که هر موجودی محتاج بعلت است.

باقی میماند نظریه دوم و سوم. حق اینست که ایراد حکما برنظریه متکلمین وارد است و حدوث را نمیتوان مناط احتیاج بعلت دانست ولی نظریه حکما نیز که ماهیت وامکان ماهیت را مناط احتیاج بعلت دانسته‌اند قابل قبول نیست. قاعده کلی امتناع ترجح بلامرجح صحیح است و قابل هیچگونه مناقشه‌ای نیست ولی موضوع تساوی نسبت ماهیت را با وجود و عدم، مصداق این کلی و صغرای این کبری قراردادن خالی از اشکال نیست. این طرز استدلال که از قدیمترین ازمنه تا عصر حاضر مورد قبول حکما بوده فقط روی نظریه اصالت ماهیت صحیح است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت و معلولیت واقعی میداند و هریك از مفهوم وجود و عدم را مفهومی اعتباری میداند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع میشود.

و اما بنا براصالت وجود در تحقق و در معلولیت، ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است. نه‌وجود علت، ترجحی بماهیت میدهد و نه عدم علت، ماهیت همواره بحال تساوی خود باقی است.

آری هنگامیکه ذهن ملزم است حکم کند که فلان ماهیت (مثلا ماهیت انسان) موجود است این تساوی مجازا از بین رفته‌است نه‌حقیقتاً. و هرچند بهم‌خوردگی این تساوی مجازی از حقیقتی ناشی میشود ولی آن حقیقت، وجود و واقعیت خود ماهیت است نه‌وجود علت خارجی وماهیت دراحتیاج بعلت و عدم احتیاج بعلت تابع همان وجود و واقعیت است و از خود اصالتی ندارد یعنی اگر آن وجود محتاج ومعلول‌بود ماهیت نیز بالتبع و مجازاً محتاج و معلول است واگر آن وجود غیر محتاج و غیر معلول بود ماهیت نیز بالتبع غیرمحتاج و غیر معلول است.

ما در مقدمه مقاله ۸ گفتیم که بنا براصالت وجود معنای امکان ماهیت چیزی غیر از آن چیز خواهد بود که قبلا قائلین باصالت ماهیت یا غافلین از اصالت وجود و اصالت ماهیت میدانستند، مراجعه شود.

علیهذا ما نمیتوانیم از راه ماهیت بااستناد بقاعده امتناع ترجح بلامرجح احتیاج بعلت را اثبات کنیم. بنابراصالت وجود در تحقق و در معلولیت صورت این مسئله بکلی عوض میشود و صورت دیگری پیدا میشود.

حکما ومتکلمین تاکنون از علت احتیاج بعلت بحث میکردند وهرجسته‌ای معلول را چیزی و احتیاج معلول را چیز دیگر و علت احتیاج را چیز سومی فرض میکردند حالا ببینیم واقعا همینطور است یانه؟

ما قبلا در مقاله ۸ تحلیلی بعمل آوردیم و برهان اقامه کردیم که اگر رابطه علی و معلولی در جهان وجود داشته باشد (و البته وجود دارد) نمیتوان ذات معلول را چیزی و آنچه را که معلول از ناحیه علت دریافت میکند چیز ←

است نسبت ضرورت ندارد اگر چه در عین حال نسبت بمجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیر انسان است نسبت ضرورت دارد.

۴ــ علت منقسم میشود بعلت ناقصه و علت تامه زیرا علتی‌که

← دیگری و تأثیر علت را در معلول چیز سومی فرض کنیم. در آنجا ثابت کردیم که در معلولات، وجود و موجود و ایجاد یکی است یعنی هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است. از آنچه در آنجا بیان کردیم معلوم شد که رابطه و وابستگی معلول با علت و احتیاج معلول بعلت عین هویت معلول است یعنی هویت واحد است که بوی وجود وموجود وایجاد وهمچنین رابطه ومرتبط ونسبت و منتسب و وابسته‌و وابستگی و محتاج و احتیاج با اعتبارات مختلف گفته میشود واساساً این تکثر، ساخته طرز اندیشه‌سازی ذهن است و گرنه در خارج کثرتی ز این لحاظ نیست و محال است که چنین کثرتی شیء باشد.

مطابق این بیان اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت معلول چیزی واحتیاج معلول بعلت چیز دیگری و مناط احتیاج بعلت چیز سومی بوده باشد تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط احتیاج فلان شیء بعلت چیست؟ این سؤال درست مانند اینست که بگوئیم علت احتیاج بعلت آن چیزی که هویتش عین احتیاج بعلت است چیست؟ عیناً مثل اینست که بپرسیم علت اینکه عدد چهار، عدد چهار است چیست؟ یا علت اینکه خط، خط است چیست؟... آری میتوانیم وضع سئوال را تغییر بدهیم و از معلول واقعی که خود وجود است صرف‌نظر کنیم و طبق عادت ذهن خود، ماهیت را که معلول بالمجاز است مورد پرسش قرار دهیم و از خود بپرسیم مناط احتیاج ماهیت بعلت چیست؟ در جواب این سؤال میتوان گفت که علت احتیاج ماهیت (البته احتیاج مجازی) همانا **فقر وجودی** است. یعنی علت اینکه ماهیت در موجودیت و معدومیت مجازی خود تابع علت خارجی است اینست که نحوه وجود ماهیت، نحوه‌وجود ایجادی وتعلقی وارتباطی است. این سئوال در مورد ماهیت از آنجهت صحیح است که ما بایك مسامحه ذهنی، محتاج را غیر از احتیاج و غیر از علت احتیاج فرض کرده‌ایم ولی این سئوال در مورد وجود صحیح نیست زیرا این تفکیك، در وجود میسر نیست.

اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هویتش عین ایجاد و عین احتیاج و عین وابستگی است دو نتیجهٔ مهم میگیریم: یکی اینکه بدون آنکه احتیاجی براهین امتناع تسلسل علل داشته باشیم، وجود علت بالذات و واجب‌الوجود را یعنی هویتی که واقعیتش هویت تعلقی و ارتباطی وایجادی نیست بلکه هویتش عین غنا و استقلال و قیام بالذات است اثبات میکنیم و فرضیهٔ حسی مادی مبنی براینکه هرموجودی معلول است با واضح‌ترین بیانی باطل شناخته میشود. تفصیل اینمطلب را در مقاله ۱۴ خواهیم دید. دیگر اینکه روی هریك از سه نظریه بالا حداکثر پیوستگی و ارتباطی که میان موجودات میتوانیم تعقل کنیم این بود که موجودات همه بمنزله حلقه‌های یك زنجیر وآلات وابزار یك‌کارخانه است‌که یك‌دیگر پیوسته ومرتبط‌است ولی مطابق این نظریه پیوستگی و ارتباط عین هویت موجودات است و جهان را ما باید بمنزله یك خط متصل و یا بمنزله یك حقیقت متموج تعقل کنیم و تنها اختلافی که بین اجزاء آن فرض میشود اختلافات شدت وضعفی وکمال ونقصی است. اینمطلب ←

دارای اجزاء میباشد همچنانکه معلول بمجموع اجزائش احتیـاج دارد نسبت بهر یك یك از آنها نیز نیازمند است. پس هر یك از اجزای علت مانند مجموع اجزاء، نسبت بآن علیت دارد که با از

← را نیز در محل دیگری توضیح کافی خواهیم داد.

نظریه فقر وجودی که در مقابل سه نظریه گذشته است نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیشتر از هرچیز با اصالت وجود و تشکك وجود رابطه دارد. روی نظریه اصالت وجود در تحقق و در مجعولیت، از نظریه ماهوی که مورد قبول قاطبهٔ حکماء پیشین بوده برای همیشه باید دست کشید ولی چیزی که موجب تعجب میشود اینست که پیروان حکمت متعالیه و حکماء اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلالات خود بهمان نظریه ماهوی اعتماد کرده‌اند. و آنرا مقبول و مسلم گرفته‌اند و تاکنون دیده نشده که خدشه‌ای براو وارد کرده باشند. شاید علت این اعتماد اینست که نتیجه این استدلال با نظریه فقر وجودی یکی است و همانطوریکه طبق نظریه ماهوی، حدوث موجودات دلیل برامکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنها است، طبق این نظریه نیز حدوث موجودات دلیل احتیاج وجودی و وابستگی آنها بشرائط و مقدمات خاصی است و ایضاً همانطوریکه طبق نظریه ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافی نیست طبق این نظریه نیز منافی نیست. مطابق نظریه ماهوی، ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شیء با وجود و عدم (امکان) است واین تساوی دلیل براحتیاج بعلت و مرجح است، دراین نظریه نیز (به‌بیانی که در مقاله ۱۴ خواهد آمد) ماهیت داشتن دلیل برفقر وجودی است. پس نتیجه محاسبه، طبق این دو نظریه یکی است و هرچند اصول نظریه ماهوی غلط است ولی چون بالمآل همان نتیجه را میدهد که نظریه فقر وجودی میدهد واز طرفی محاسبه‌اش آسانتر است، مانعی ندارد که در قسمتهای مقدماتی آن را بکار ببریم. درست مثل اینکه ما میدانیم اصول و مبانی اولی هیئت بطلمیوس غلط است و اصول هیئت کپرنیك صحیح است ولی هیچ مانعی ندارد که برای اندازه‌گیری برخی حرکات اجرام آسمانی و پیش‌بینی خسوف و کسوف و بعضی چیزهای دیگر با اصول بطلمیوسی محاسبه کنیم بجهت آنکه نتیجه محاسبه در بسیاری از موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوسی محاسبه آسانتر باشد.

البته اینجانب شخصاً واقف است که آنچه در مقام بیان رابطهٔ علت و معلول و مناط احتیاج معلول بعلت روی اصول حکمت متعالیه بیان کردیم و گفتیم معلول عین احتیاج است از مطالبی نیست که برای همه‌کس قابل هضم باشد و بسا هست‌که برای کسانیکه تمرین زیادی در عقلیات فلسفی ندارند و مخصوصاً کسانیکه طرز تفکر حسی دارند این گفته‌ها صرفاً «لفاظی» جلوه کند و ما نیز انتظار نداریم که با این بیان مختصر آن حقیقت عالی را که جزء شاهکارهای اعجازآمیز فکر بشر است بفهمانیم ولی خواننده محترم باید بداندکه این نظریه جزء آن دسته نظریات فلسفی است که برای‌کسی‌که درست باصول ومبادی آشنا باشد ازیك مسئله ریاضی یقینی‌تر است. ضمناً برای کسانیکه فی‌الجمله مقصود را یافتند و براه عقلانی این مقصود که از بررسی انبوه اندیشه‌های غلط‌انداز ذهن بدست آمد نیز واقف شدند، جمله‌ای را که مکرر در دو مقاله پیش گفته‌ایم تکرار میکنیم: **تا ذهن را نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم.**

میان رفتن آن معلول نیز از میان میرود و از همینجا روشن میشود که:

الف ــ معرف علت تامه اینست که با وجود او معلول ضرورت وجود پیدا میکند و با عدم او ضرورت عدم؛ ومعرف علت ناقصه اینست که وجود او معلول را ضروری‌الوجود نمیکند ولی عدمش آنرا ضروری‌العدم میسازد.

بـ عدم علت تامه یا یکی از علل ناقصه علت تامه عدم معلول است.

۵ـ با سنجش نتیجه‌ای که درآغاز سخن ازطریقهٔ اولی‌گرفتیم (چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد) با نتیجه‌ای که از طریقهٔ دومی گرفتیم (هر ممکن محتاج بعلت است) روشن میشود که نتیجه دومی اعم بوده‌و دائره‌اش وسیعتر است زیرا از روی همین‌نتیجه ممکنست معلولی پیدا شود که قدم زمانی داشته وهیچوقت مسبوق بعدم زمانی نبوده باشد ولی نظر بنتیجه اولـی چنین موجودی را نمیشود گفت احتیاج بعلت دارد زیرا این نتیجه تنها در مورد موجوداتی که سابقه عدم زمانی دارنـد حـکومت مینماید.

اشکال

معلولی که برای آن وجود بلانهایت فرض شده و هیچـگاه درگذشته یا آینده نابود و نیست نبوده و نخواهد بـود، هرگـز احتیاجی بعلت نخواهد داشت و بعبارت دیگر فرض وجود دائمی با فرض احتیاج، دو فرض متناقض میباشد.

پاسخ

فرض معلول، فرض احتیاج است پس وجود دائمی معلول، وجود دائمی محتاج‌میباشد. وجود دائمی‌محتاج، احتیاجش‌شدیدتر و قویتر است و پایهٔ مطلب روی این است که ممکن بجهت تساوی نسبت بوجود و عدم محتاج بعلت مرجحه میباشد نه بجهت سابقـه عدم که یك معنای نسبی انتزاعی است.

اشکال

قانون کلی علت و معلول را ما با آزمایشی‌که درحوادث مادیه انجام داده‌ایم بدست آورده‌ایم و هیچ موردی از این موارد از سابقه عدم‌خالی نبوده و از این روی هرگز نمی‌توانیم یك معلولی را قدیم زمانی فرض نموده نیازمند بعلت بدانیم زیرا خاصه و حکمی را که در محیط شرایط ویژه‌ای از آزمایش گذراندیم توسعه بغیر مورد شرایط نمیتوان داد مگر اینکه یك یا چند مورد پیدا شود که حکم و خاصه بی‌شرایط مزبور موجود شود و هرگز نمیشود بمجرد قیاس عقلی اعتماد نمود.

پاسخ

حکم تجربی همان است که گفته شد ولی مستشکلین ما وجود خود زمان را فراموش کرده‌اند که یك واقعیت مادی و امکانی است و حقیقت وی اندازه حرکت بوده و معلول حرکت عمومی ماده میباشد و هرگز برای این حقیقت سابقه عدم زمانی فرض نمیتوان کرد هرگز نمیشود گفت زمانی بود که زمانی نبود وپس‌از آن زمان شد یا روزی بود که روزی نبود و سپس روز پیدا شد آری این دانشمندان چون در کاوشهای علمی خود از حقیقت زمان بحث نکرده‌اند نه‌تنها درین بحث بلکه در هربحث فلسفی مربوط بخواص نظری زمان دچار یك رشته فراموشکاری و اشتباهات گردیده‌اند.

بهر حال، زمان از جمله پدیده‌هائی است که بی‌سابقه عدم زمانی نیازمند بعلت میباشد و همچنین حرکت عمومی، و ماده‌ای که موضوع حرکت است همین خاصه را دارند چنانکه در جای ویژه خود خواهد آمد انشاءالله تعالی.

گذشته از اینها پاسخ جمله اخیرهٔ اشکال را (هرگز نمیشود بمجرد قیاس عقلی اعتماد نمود) در مقاله پنجم دادیم.

۶ــ چون احتیاج معلول بعلت در وجود خودش میباشد از اینروی دیگر نمیشود معلولی را علت علت خودش فرض کرد و اینگونه علیت به‌واسطه یا با واسطه محال میباشد زیرا علت علت شیء، علت خود شیء است و نمیشود شیء، علت خودش بوده باشد

و این همان مسئلهٔ بطلان دور است.

۷ـ وجود علت تامه از وجود معلول قویتر است زیرا تمام واقعیت و وجود معلول از آثار وجود علت بوده ومتکی بوجود آن میباشد والبته دراینجا نباید دست بیکرشته نقضهای عوامانه زد مانند پدر و پسر، و بنا و ساختمان؛ و سنگتراش و سنگ، وآتش ـ افروز و آتش، و جز اینهـا، زیرا چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم آنچه در اینها براستی علت فاعلی است مانند پـدر نسبت بحرکات تناسلی خودش پیوسته و بی‌تردید از معلول خودش قویتر است و همچنین علت تامه نسبت بمعلول قویتر میباشد.

و از این روی، علت برمعلول مقدم و معلول، از علت متأخر میباشد زیرا تا علت نباشد معلول نخواهد بود در عین حال در یك زمان باید هر دو جمع بوده و گرد آمده باشند و از همین‌جا روشن است که این تقدم و تأخر، زمانی نیست چنانکه خواهد آمد.

و از مجموع این بیانات این نتیجه را باید گرفت: «استقلال و تمامیت وجودی معلول، عین استقلال وتمامیت وجودی علت است» زیرا معلول در وجود ضروری خود که بواسطه آن صفت واقعیت را بخودگرفته و لاواقعیت را میراند متکی بعلت یعنی باستقلال وجود ضروری علت میباشد پس معلول با استقلال علت مستقل است نه با استقلالی دیگر یعنی علت و معلول دو مستقل هستند با یك‌استقلال. این نظریه با بیانی که ایراد شد در فلسفه عالیـه بخوبی روشن است و البته از سطح‌گفتگو و بحث این اصول مقدماتی بالاتر است.

از برای دریافتن این نظر باید چنانکه در مقاله هفتم گـذشت ماهیت را از وجود تمیز داده و صرف‌نظر بوجود نموده و وارد بحث شد واما کسی که وجود را مساوی ماده قرار داده و در راه کنجکاوی فلسفی در هر گامی میافتد و برمیخیزد و در هر لحظه میمیرد وزنده میشود و در مورد هر نسبت وصفت عمومی مانند وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قوه و فعلیت و جز آنها پوزش پس از پوزش یا مکابره پی مکابره میآورد چنین‌کسی‌دراین موارد نباید نظری بدهد.

۸ـ چنانکه در مقاله هشتم تذکر دادیم سلسله علت تامه یك معلولی نمیتواند تا لانهایت رفته و در جائی وقوف نکند و ما این نظریه را در فلسفه عالیه با یك بیان روشنی که از احتیاج وجـودی

معلول و استقلال علت گرفته شده بیان نموده‌ایم.

۹ــ دو علت مستقل و جدا از هم در یك معلول نمیتوانند تأثیر کنند چنانکه یك علت با یك علیت و تأثیر نمیتواند در دو معلول تأثیر کند[۳].

۳ــ در پاورقی‌های پیش گفتیم که از اصل کلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب میشود و دوتای از آنها است که اگر بثبوت نه‌پیوندد نمیتوان برای جهان نظامی قطعی و یقینی اثبات کرد. آن دو قانون عبارت است از قانون سنخیت و قانون ضرورت علی و معلولی.

مطابق آنچه قبلا روشن کردیم از اصل کلی علیت ارتباطات و وابستگی‌های موجودات و از اصل سنخیت، نظام و انتظام این ارتباطات و از اصل ضرورت علی و معلولی قطعیت و ضرورت این نظام نتیجه میشود.

راجع باصل کلی علیت در پاورقی‌های همین مقاله و راجع بضرورت علی و معلولی درمقاله ۸ بحث کافی شد. جمله‌های مختصر بالا اشاره باصل سنخیت است و نظر باینکه اینمسئله علاوه‌بر آنکه فی‌حد نفسه بااهمیت است؛ از طرف متکلمین یا سایر فرق مورد ایراداتی شده و اظهارات بعضی ازعلماء فیزیك نو نیز مینمایاند که تحقیقات دقیق علمـاء در عالم ذرات؛ خلاف این اصل را ثابت کـرده؛ ناچاریم بسط کافی در اطراف اینمطلب مهم بدهیم.

اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید اینطور تعریف‌کنیم: «از علت معین فقط معلول معین صادر میشود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد». حکما اینقاعده را آنجاکه بمفهوم دقیقش بیان‌میکنند باینصورت بیان میکنند: «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است» معنای اینجمله اینست که علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است و اگر احیانا در مواردی میپنداریم که علت واحد منشا معلولات کثیره است یا معلول واحد از مجموع چنـد علت حاصل شده واقعاً آنعلت یا آن معلول مفروض ما واحد نیست بلکه مجموعی از واحدها است.

البته آنچه در درجه اول مورد نظر حکما است؛ واحد بالشخص است ولـی اینقاعده در واحدهای بالنوع یعنی افراد مختلفی که از نوع واحد هستند نیز تا حدی جاری است و نتیجـه این میشود که افراد مختلف؛ هراندازه تشابه نوعـی زیادتری داشته باشند از لحاظ آثار و خواص مشابه‌ترند پس از تعمیم واحد بواحد بالشخص و واحد بالنوع معنای اینقاعده این خواهد بود که هرواحد حقیقی علت فقط با یك واحد حقیقی از معلول وابسته و مرتبط است و هردسته از افراد واحد بالنوع با یك سلسله آثار واحد بالنوع مرتبط میباشد.

از قسمت اول نتیجه میگیریم: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که بحکم برهان، بسیط و واحد من‌جمیع‌الجهات است برطبق نظامی معین است یعنی صدور موجودات بترتیب است و حتماً پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه؛ در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همینطور. ونظریه اشعری که اراده ذات باری را بلاواسطه دخیل در جمیع امور میدانست غلط است.

از قسمت دوم نتیجه میگیریم: طبیعت همواره جریان مشابه و یك‌نواختی را طی میکند یعنی در طبیعت همواره شرائط کاملا مساوی، نتیجه مساوی میدهد. و ←

زیـــرا رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را دو مرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

و باید دانست که نسبت باین دونظریه نیز بنظر سطحی موارد

ـ اینکه در موارد خاصی ما میپنداریم شرائط مساوی است و درعین‌حال میبینیم نتیجه مختلف است باید بفهمیم که واقعاً شرایط مساوی نبوده و اختلاف وجود داشته، چیزیکه هست ما این اختلاف را درك نکرده‌ایم.

برای اثبات اصل سنخیت میتوان دو نوع دلیـل اقامه کـرد: دلیل حسی و استقرائی و دلیل عقلی و قیاسی.

دلیل حسی و استقرائی

انسان هراندازه که جزئیات را استقراء کرده و میکند و در قسمتهای مختلف تجربه بعمل میآورد میبیند که اشیاء دارای خواص معین ثابتی هستند و همـواره شرائط و مقدمات و علل معین نتائج و معلولات معین بدنبال خود میآورد و تخلفی از این لحاظ مشاهده نمیکند و از اینرو برایش قطعی میشود که هرچیزی خاصیت و استعداد خاصی دارد مخالف با خواص و استعداداتیکه سایر اشیاء دارد. انسان در اثر تجربه و استقراء یقین حاصل کرده که هریك از مواد معدنی و آلی خاصیتهای مخصوص بخود دارد، خاصیت آتش سوزاندن و خاصیت آب خاموش‌کردن آتش و خاصیت هوا قابلیت تنفس است. انسان در اثر تجربه دریافته است که از گندم، گندم میروید و از جو؛ جو و از انسان انسان متولد میشود و از اسب؛ اسب و از گوسفند؛ گوسفند و هیچگاه ممکن نیست که کسی گندم بکارد و جو بر دهد یا آنکه اسب، بچه الاغ بزاید پس انسان از این استقراء جزئیات یك حکم کلـی انتزاع میکند. آن حکم کلی اینست که علل و مقدمات معین همواره معلولات و نتایج معین میدهند.

این استدلال اگر هیچ مقدمه قیاسی بآن اضافه نشود ضعیف است. زیرا اولا همانطوریکه در مقاله ۵ گفتیم ذهن قادر نیست فقط با استقراء جزئیات بکشف یك قانون کلی نائل شود و در تمام مواردیکه ذهن در اثر استقراء و تجربه بکشف یك قانون کلی نائل شود برخی‌اصول عقلائی غیر تجربی مداخله دارد و در آنجا ثابت کردیم که از جمله اصولی که همواره قوانین‌کلی تجربی متکی بقبول قبلی آنها است همانا اصل سنخیت علی و معلولی است و واضح است‌که اگر بنابشود خود این اصل نیز با تجربه ثابت شود مستلزم دور است (مقاله ۵ ــ جلد دوم) و ثانیاً قوانین‌تجربی بطورکلی قطعیت ندارد زیرا زمینه تجربه کامل که بشر بتواند جمیع عوامل دخیله‌را تحت نظر بگیرد تقریباً غیر میسر است و لهذا قوانین تجربی متوالیاً نقض میشود و تجربیات بعدی نقض تجربیات قبلی را روشن میکند و اگر صرفاً تجربیات گذشته را در مورد اصل سنخیت مـلاك قرار دهیم تجربیات جدید علمی بشر در عالم ذرات که مینمایاند طبیعت جریان متحدالشکلی را طی نمیکند آن را نقض میکند چنانکه ←

نقض زیادی موجود است چه در خارج بسیار اتفاق میافتد چندین فاعل دست بهم داده وفعلی‌را انجام دهند ویا یك فاعل چندین فعل بوجود آورد ولی باید باریك‌بینی نموده و فهمید که در صورت اولی مجموع چندین فاعل یك فاعل را تشکیل میدهند ودر صورت دومی یك فاعل با شرایط مختلف چندین فاعل میشود و یا چندین فعل بواسطه ترتب یك فعل میباشد.

← عن‌قریب بیان خواهیم کرد.

دلیل عقلی و قیاسی

این‌راه متکی بتحلیل عقلانی حقیقت علیت و معلولیت است؛ ما قبلا دیدیم که علیت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است که ما نام یکی را علت و نام دیگری را معلول گذاشته‌ایم و اگر دو موجود را فرض کنیم که بایکدیگر بیگانه و متباین محض باشند معنا ندارد که یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم و از طرفی میدانیم که رابطه علت و معلول از نوع وجوددادن و وجود یافتن است یعنی از دو موجودیکه یکی وجوددهنده دیگری است و آن دیگری وجود یافته از ناحیهٔ او است مفهوم علیت و معلولیت انتزاع میشود. از طرف دیگر قبلا ثابت کردیم که ارتباط و پیوستگی معلول بعلت مغایر با واقعیت معلول نیست یعنی واقعیت معلول عین ارتباط و اضافه است نه چیزی که دارای ارتباط و اضافه است.

یك مقدمه دیگر که باین سه مقدمه علاوه شود مطلب کاملا روشن میشود و آن مقدمه اینست حقایق معلولات‌که عین اضافه و ارتباط هستند باین نحو است که هر معلولی عین اضافه بعلتی خاص است و گرنه اضافه و ارتباط مطلق و بلاطرف معنا ندارد. و اختلاف معلولات با یکدیگر در عین اینکه در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یکدیگر شریکند در اینست‌که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است وآن علت خاص مقوم واقعیت‌آن معلول است یعنی‌اگر فرض کنیم‌بجای‌این علت یك علت دیگر بود نه‌فقط طرف اضافه تغییر کرده است بلکه دیگر آن اضافه آن اضافه نیست و آن معلول آن معلول نیست و از اینجا است که: میگوئیم مرتبه هر موجودی در نظام وجود مقوم ذات آن موجود است یعنی هویت و آن موجود بودن آن موجود باینست که در همان مرتبه خاصی که هست بوده باشد؛ اگر او را در مرتبه دیگر فرض کنیم نه اینست که خودش خودش است و جایش تغییر کرده بلکه خودش خودش نیست و اینکه خودش خودش باشد موقوف باینست که در همان مرتبه‌ای که دارد بوده باشد و همانطوری که در مقدمه مقاله ۸ بیان کردیم مراتب موجودات در سلسله زمان یا در مراتب علی و معلولی و نظام اسباب مسببات را نباید از قبیل یك صف سرباز فرض کرد که هریك در محل معینی جا گرفته‌اند و مانعی ندارد که تغییر وضع و محل و نسبت بدهند بلکه در مقام تشبیه و تنظیر بهتر است که نظام‌موجودات را بمراتب اعداد تشبیه کنیم که مرتبه هر عددی مقوم حقیقت آن عدد است و همانطوریکه در اعداد معنی ندارد که بپرسیم چرا عدد یك، عدد دو نیست و چرا عدد دو؛ عدد پنج نیست همینطور در نظام موجودات نیز معنا ندارد سؤال کنیم چرا فلان معلول، معلول فلان علت است و معلول فلان علت نیست یا آنکه چرا آن معلول بجای ←

علتهای چهارگانه

اگر یکی از کارهای خود را که اختیاری مینامیم مثلا دوختن یك پیراهنی را مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید بوجود آمدن یك پیراهن‌که معلول‌است (مسامحتاً) موقوف‌است بمقداری‌پارچه‌که پیراهن‌دوز برای پوشیدن با ابزار ویژه خود او را بشکل مخصوص درمی‌آورد. و وجود پیراهن بهمه این اطراف بسته میباشد:

← علت خودش و علتش بجای خودش نیست یا آنکه چرا من معلول اول یا چرا علت اولی نیستم؟

بعد از اینکه دانستیم که واقعیت نسبت هر معلول با علت خاص عین واقعیت معلول و مقوم ذات معلول است میتوانیم بدانیم که واقعیت نسبت با دو علت مختلف و متغایر؛ مختلف و متغایر است و اگر از دو علت مختلف معلول واحد صادر شود لازم می‌آید که معلول واحد مفروض ما در عین وحدت کثیر باشد و در عین اینکه هویتش عین انتساب بفلان علت است و متقوم به‌آن نیز باشد و اگر از علت واحد دو معلول متغایر صادر شود لازم می‌آید که آن دو معلول در عین کثرت مفروض بیش از یك هویت نداشته باشند و همانطوریکه در متن بیان شده: **رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین؛ تباین وجودی دو علت متباین؛ معلول را دومرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین مستلزم دوعلت متباین خواهد بود.**

برای اثبات قانون سنخیت ادله و براهین زیادی اقامه شده و این مسئله از سنخ آن رشته مسائل فلسفی است که برای کسیکه درست باصول فلسفی وارد باشد جای کوچکترین شك و تردیدی باقی نمیماند و تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات قابل توجیه است و این اصل است که اذعان قطعی می‌آورد بر اینکه پیدایش حوادث و اشیاء حتما طبق جریان و اسباب معینه صورت میگیرد و چنانکه دیدیم اینمسئله یك مسئله فلسفی خالص است یعنی مبتنی بقبول اصول موضوعه‌ای از علوم طبیعی یا ریاضی نیست و خواننده محترم اگر درست مبادی تصوریه و تصدیقیه اینمسئله را بدست آورده باشد میفهمد که تحقیق در اطراف اینمسئله. نفیاً و اثباتاً ــ جز در حوزه فلسفه میسر نیست. و اگر درست در عقلیات فلسفی تمرین کرده باشد باندازه یك مسئله ریاضی یقین حاصل میکند.

در کتاب راز آفرینش یا جهان شگفت (The mysterous universe) تالیف جینز (Jeans) دانشمند فیزیك و ریاضی و ستاره‌شناس قرن‌حاضر ترجمه آقای مهندس رضا بعدازآنکه عقاید بشراولیه را درتعلیل‌حوادث به‌اراده ارباب‌انواع‌وخدایان وسپس توجه بشر را برابطه‌علی‌ومعلولی‌بین‌حوادث‌عالم توضیح‌میدهدمینویسد: «چندهزارسال برین منوال‌گذشت تادرقرن‌هفدهم یعنی‌قرن‌گالیله ونیوتن بالاخره‌قانون علیت‌بعنوان مبنای کشف وتحقیق امور طبیعی پذیرفته شده. دانشمندان درمطالعه امور وقضایای طبیعی بعلل و اسباب توجه کرده متقاعد شدند که هر علت مفروضی معلول معینی را بوجود می‌آورد. مطالعات نجومی و ستاره‌شناسی نیز حرکت منظم سیارات را مشهود داشته خرافات و اوهام قران ماه و مشتری و سعد و نحس زهره و زحل را بدور انداخته ←

۱ــ فاعل که پیراهن‌دوز است.
۲ــ غایت و آرمان که پوشیدن میباشد.
۳ــ ماده که پارچه است.
۴ــ صورت که شکل پیراهن بوده باشد.
اگر یکی از اینها در میان نبود پیراهنی بوجود نمی‌آمد.
ما در مورد افعال اختیاریه خود این علتهای چهارگانه را باور

→ مؤمن شدند که برای دانشمند «سعد افتدهم زحل‌بالشتری»... در قرن هفدهم ثابت شد که حرکت کلیه اجرام آسمانی بر طبق قوانین ثابت و پابرجائی صورت میگیرد که توسط دانشمند قرن توجیه و اعلام شده است. نیوتن میگفت که باید تمام امور طبیعی را با استدلالات مناسبی از روی اصول‌مکانیك (قواعدیکه از اعمال قانون‌علیت در طبیعت بیجان بدست می‌آید) نتیجه‌گرفت... گفته نیوتن روزبروز بر طرفداران خود افزود و در نیمه دوم قرن نوزدهم این عقیده باوج عظمت خود رسید تا آنجاکه هلمولتز دانشمند معروف آلمانی اذعان کرد که همه علوم طبیعی باید بعلم مکانیك منجر شود یعنی آنگاه کاملا جهان بیروح مطالعه میکنیم باید علت ومعلول را تشخیص داده رابطه آنها را تحقیق معلوم کنیم و هیچ چیز را جز در سلسله قانون علیت در نظر نگیریم. همچنین دانشمند نامی لردکلوین انگلیسی اعتراف نمود که تا نمونه مکانیکی از چیزی را بتصور درنیاورد آنرا درك‌نمیکند... این بحثهادر حیات‌انسانی اثرات جالبی بوجود آورد زیرا هرچه اعتقاد بقانون علیت افزایش مییافت اعتقاد باختیار سست‌تر میگردید و افکار بیشتر باینمطلب اقبال میکردند که‌اکنون که‌جهان بیروح تابع قانون علیت است چرا جهان ذیروح از اینقاعده برکنار باشد اینگونه تفکرات، فلاسفه مکانیست قرن هفدهم و هیجدهم را بوجود آورده ایشان را در برابر اصحاب اصالت تصور (ایده‌آلیستها) قرار داد... در پیچ و خم این افکار سیر میکردیم که قرن بیستم با جلوه بسیار فرا رسید و قدمهای بلندی بسوی دانش نو برداشته شد. نخستین گام بلند ما دراینقرن مطالعه قسمت بسیار کوچکی از ماده بود که تا آن زمان علماء وسیله نداشتند که جزء بسیار کوچکی از ماده را در تحت مطالعه دقیق قرار دهند و قضاوت ایشان فقط بر جزئی از ماده بود که با حواس پنجگانه مستقیماً محسوس شود حال آنکه چنین جزئی از ماده میلیون میلیون ذره را در بر داشت و شك هم نداشتیم که چنین قطعه مادی تابع قانون علیت است اما معلوم نبود که اثر یك‌ذره مثلا با اثر یك میلیون ذره تناسب و تشابهی داشته باشد... فیزیك قرن نوزدهم دست در دامان اصول مکانیك زد هرقضیه طبیعی را بماشینی تشبیه کرد و سرانجام خواست در ماشین فکر انسانی نیز با همان نظر مطالعه کند ولی یك اشکال بزرگ برای او باقی ماند و آن توجیه نور و قوه جاذبه بین کرات آسمانی بود که باهیچ فرمول مکانیکی توجیه نمیپذیرفت. درآخرین ماههای قرن نوزدهم پرفسور ماکس‌پلانك (Max_Plank) برخی از قضایای تابش نور را کـه تا آن زمان تاریـك و مجهول بود کشف کرده ثابت نمود که تنها نمیتوان امثال این امور طبیعی را با کمك فرمول مکانیکی قانون علیت تفسیر و توجیه کرد بلکه اساساً نمیتوان آنها را باهیچگونه فکر مکانیکی یعنی وجوب و اضطراری که از قانون علیت برمیایند ارتباط داد. چون افکار تازه همیشه مورد حمله متعصبین قرار می‌گیرد، پرفسور پلانك نیز مدتی مورد سخریه واستهزاء دانشمندان زمان شد ولی چندی نگذشت که یکی از بزرگترین ←

داریم و چنین می‌انگاریم که کارهائی که با تروی و فکر انجـام میدهیم روی این پایه‌های چهارگانه ایستاده در هستی خود از آنها سرچشمه میگیرند ولی آیا این اندیشه ما درست است یا پنداری است و بس، که باواقعیت خارج وفق نمیدهد واساساً علیتـی و معلولیتی در کـار نبوده و هیچ پدیده و حادثه‌ای نیازمنـد بعلت نیست؟ و یا قانون علت و معلول درست بوده ولی چهارتا بـودن

← تئوریهای فیزیك کنونی برپایه سخنان وی استوار گشت. این تاریخ را باید پایان سلطه قانون علیت و آغاز دوره نوینی از سیر علم و حکمت دانست. پرفسور پلانك جریان امور طبیعی را در طی حرکات جسته جسته میداند وی ثابت میکند که حرکات کوچکی که در طبیعت صورت میگیرد همه بهمین روش است. مثلا عقربه دقیقه‌شمار ساعت در هردقیقه با یك حرکت چرخ‌دندانه‌ای که درون ساعت تعبیه شده، یکدرجه از محیط صفحه ساعت را می‌پیماید. ناظری که زمان طویلی را بکمك ساعت می‌سنجد چنین می‌پندارد که عقربه دقیقه‌شمار با نظم و ترتیب واتصال و پیوستگی محیط ساعت را پیموده، حال آنکه کسی که در زمان کوچکی شاهد قضیه باشد می‌بیند که عقربه در طی هردقیقه برجای ثابتی ایستاده و در آخر آن دقیقه با یك حرکت یکدرجه را می‌پیماید. علامه معاصر اینشتاین (Albert Einastein) در سال ۱۹۱۷ متعرض شد که تئوری پلانك علاوه برانفصال حرکات مطالب مهمی را دربر دارد. اگر در عمق این معنی فروریم براثر اینشتاین و دیگر دانشمندان اذعان میکنیم که نظم وترتیب قانون علیت که بیشتر پیشوای سیر علوم واندیشه علماء ما بود دیگر توانائی هدایت افکار ما را ندارد. برطبق علوم قدیم (علوم پیش از قرن بیستم) قانون علیت حکم میکند که دنیا سیر ثابت و معینی دارد که از صبح ازل تا شام ابد بازنجیر علیت بهم‌پیوسته شده، هرعلت را بطور قطع معلول معینی در پی است واین معلول خود علت پیدایش وضع جدیدی است و... بعبارت دیگر علوم قدیم میگفتند که اگر وضع کنونی جهان را به A بنمائیم وضع آتی آن شکل مفروض و معین B را خواهد داشت که بطور قطع از A نتیجه شده ولی علوم جدید تا حال ما را باین نتیجه رسانیده‌اند که بطورقطع نمیتوان حکم کرد که وضع A وضع مفروض B را در پی دارد، ممکن است جهان در لحظـه بعد از وضع A شکل B یا C یا D یا وضع دیگری بـاشد، ما نمیتوانیم وضع بطور قطع وضع آتی را پیش‌بینی کنیم (برخلاف دانش قدیم که میگفت با داشتن وضع A بطور قطع میتوان وضع آتی B را پیش‌بینی کرد) وضع آتی محتمل است C و یا وضع دیگری باشد علوم ما توانائی یافته‌اند که بگویند احتمال وقوع هریك از حالات B یا C یا D یا ... چقدر است (حساب‌احتمالات) خلاصه علم به‌یقین، راز آفرینش و سر غیب است و هیچ محرم دل را در آن حرم راه نیست. مثالی بیاوریم: رادیوم یا گوهر شب‌چراغ جسمی است که مدام نور و گرما از آن تراوش میکند؛ در نتیجه این فیضان نور و حرارت، آتمهای رادیوم یکایك تبدیل بآتمهای سرب و هلیوم میشوند و چون سرب و هلیوم از رادیوم سبکترند لذا بمرور زمان از وزن قطعه رادیوم کاسته میگردد موضوع کلام ما این نکته است که کاهش وزن قطعه رادیوم در طول زمان برطبق فرمول عجیبی انجام می‌پذیرد که بآن اشاره میکنم: شهری را در نظر بگیرید که همه زنان آن نازا باشند و بفرض، یك درصد ساکنان آن در هرسال بسرای نیستی بروند بشرط اینکه مرگ ایشان کاملا ناگهانی ←

آنها در هرموردی مانند مـــاده و صورت در هرموجود یا غایت در غیر افعال اختیاریه ما؟ یا در هیچ مورد (حتی در افعال اختیاریه ما) لزوم نداشته بلکه الهامی است ناصواب؟

پاسخ فلسفه بپرسش اولی مثبت و چنان است که در آغاز این مقاله تذکر داده شد ولی پاسخ پرسش دومی مختلف و بتفصیلـی است که گفته میشود.

← و تقدیری پرده بهیچوجه وابسته بسن و سالشان نباشد حساب معلوم میکند که کاهش شماره ساکنین چنین شهری نظیرکاهش شماره آتمهای‌تکه رادیوم سابق‌الذکر است. همچنین میتوانید لشکری را تصور بفرمائیدکه زیر باران وگلوله دشمنی قرار گرفته باشد که بدون رؤیت واطلاع صحیح از موضع؛ حریف بطرف ایشان تیر خالی کند بدیهی است بااین فرض اصابت گلوله بافراد لشگر فقط برحسب اتفاق وتقدیر خواهد بود. کاهش شماره این لشکر نیز مانند کاهش آتمهای یك قطعه رادیوم است. بعبارت دیگر آتم رادیوم براثر مرور زمان و رسیدن بعمر طبیعی و یا مـــواجـه شدن با اتفاق دیگری از میان نمیرود بلکه فقط و فقط دست تقدیر است که او را بسرای نیستی میفرستد حال فرض کنیم که در اطاق ما تکه رادیومی شامل ۲۰۰۰ قطعه آتم قرار داشته باشد علوم جدید بآسانی حساب میکنند که احتمال اینکه پس از یکسال شماره آتمهای قطعه رادیوم مزبور ۱۹۹۹ یا ۱۹۹۸ یا ... شود چقدر است ولی در عین حال بهیچوجه نمیتوانند نظریه قطعی اعلام داشته و شماره اتمها را پس از یکسال بوجه‌یقین معین نمایند. حساب میگوید ظن‌قوی آنست‌که پس ازیکسال بوجه یقین معین نماید. حساب میگوید ظن قوی آنست که پس از یکسال فقط یك اتم رادیوم درهم بشکند ولی محال نیست که از این لشکر اتفاقا دو سرباز دچار مرگ شوند بعلاوه نکته دقیق دیگری که علوم جدید بما می‌آموزند اینست که پس از یکسال باحتمال قوی یك‌آتم از هر۲۰۰۰ اتم‌بسرای نیستی میرود‌ولی بهیچوجه نمی‌توان پیش‌بینی کرد که آن آتم کدام‌یك از این ۲۰۰۰ آتم است. علم دراین پرده راه ندارد و جز تقدیر کسی را از این ماجرا آگهی نه. شما ممکن است پیش خود (عذر) موجه علمی بتراشید مثلا بگوئید آن آتمی زودتر میمیرد که با فلان علت فیزیکی یا شیمیائی مواجه شود ولی دفعه بخاطر راه ندهید که سخن آنچه باشد گفته‌اند و سرانجام ثابت شده که جز تقدیر عاملی دراین کار ذی‌اثر نیست. بااینحال هنوز برخی از طرفداران قانون علیت از عقیده خود دست برنداشته مترصد عاملـی هستند که بتواند جای تقدیر را بگیرد... مشاهدات و مطالعات فیزیکی بسیاری دراین‌طریق گفتار ما را تأیید کرده‌اند مثلا پرفسور هایزنبرك (Werner Heisenberg) آلمانـی ثابت کرده است که تئوری جدید کوانتارا فقط بکمك اصل عدم وجوب ترتب معلول برعلت میتوان توجیه کرد...

مثالهای فیزیکی فراوان تاکنون علی‌رغم قانون علیت بدست آمده و براثر آنها بسیاری از علماء فیزیك معتقد شده‌اند که در امور مربوط به‌الکترونها و آتمها قانون علیت، صادق نیست و اگر دربادی‌امر چنین اندیشه‌ای بخاطر ما راه یافته بود از آن بود که مقیاس نظر را بزرگ و وسیع اختیار کرده برقسمت مخصوص ازماده حکم نموده ودر امور بسیار خورد باریك نشده بودیم. فیزیك‌دان انگلیسی دراك (Dirac) همین مفهوم را در کتاب خود چنین بیان میکنـد: «در تیوریات و مطالعات ←

علت فاعلی

ما در روزهای نخستین زندگی که بقانون علت و معلول پی میبریم اگرچه در آغاز کار، همین اندازه اجمالا تأثیر علت در معلول را می‌فهمیم (هرموجودی در وجود خود نیازمند بوجود دیگر است و وجود معلول ناشی از علت میباشد) ولی کم‌کم که بواسطه مشاهده‌های بیشمار بمعنی علت و معلول آشنا میشویم خواص

← مربوط باتمها و الکترونها عموماً در حالت مفروض و معینی نتیجه آزمایش معین و ثابت نیست (عدم وجوب ترتب معلول برعلت) بدین معنی که چون یك آزمایش معین را چندین‌بار با همان شرائط اولیه تکرار کنیم احتمال دارد به‌نتائج مختلف برسیم... و نیز باید بگوئیم که فیزیك نو گرچه مدتی است در این راه گام برمیدارد هنوز تصمیم قطعی خود را اعلام نداشته است. برخی از فیزیك‌دانها که شماره ایشان روز بروز کمتر میشود، عقیده دارند که روزگاری قانون علیت دوباره برمسند علوم جلوس خواهد کرد و حق آنست که اینك فیزیك نو در خلاف جهت عقیده این آقایان راه میسپارد. در دانشهای نو نقش علیت مطلق بهیچوجه آب و رنگ ندارد، از اینرو بتدریج از اصحاب مکتب مکانیست کاسته شده، طرح نوئی که ما در صفحات پیشین تصویر کردیم بیشتر مورد نظر دانشمندان قرار میگیرد. مبناء این طرح هم بااختیار مختصری که ما در زندگی داریم توافق دارد. با پذیرفتن اینمطالب ایمان میاوریم که آفریننده جهان‌اختیاری هم‌درکار ماقرار داده‌است‌که‌یکمك آن میتوانیم درکارهای عالم اظهار وجود کنیم و اینکه گفتیم در کارگاه اتمها دست تقدیری در کار است آن دست ممکن است در کارگاه تن ما همان روح و جان ما باشد. شاید اختیاری که مغز ما درباره سلولهای تن ما روا میدارد عامل همان افعالی باشد که در محیط خارجی بنام حرکات اختیاری و ارادی موسوم شده‌اند. حقیقت این موضوع از نظر ما پوشیده است نه میتوانیم آن را بپذیریم و نه میتوانیم آن را رد کنیم...»

این بود خلاصه نظریه این دانشمند بزرگ در باب قانون علیت. از مجموع آنچه نقل شده چند مطلب استفاده میشود:

۱ــ علم امروز قانون علیت را که برحسب آن همواره علل معین باید معلولات معینه را بدنبال خود بیاورند و هروضعی معلول وضع قبلی و علت وضع بعدی است و سلسله حوادث مانند حلقه‌های زنجیر بهم‌پیوسته و مرتبط است نمی‌پذیرد.

۲ــ نظر باینکه در جهان ذرات قانون علیت فرمانروائی ندارد و اوضاع‌گذشته و حال و آینده با یکدیگر رابطه علی و معلولی ندارند، دانش نو وجود تقدیر و مداخله غیبی را در جهان ذرات اثبات میکند.

۳ــ لازمه قانون علیت و رابطه زنجیری حوادث، امکان پیش‌بینی‌های قطعی نسبت بآینده از روی وضع حاضر است ولی چون جهان ذرات از پیروی قانون علیت آزاد است امکان این پیش‌بینی‌ها از بین رفته است. در جهان ذرات قانون علیت نمی‌تواند هادی و راهنمای بشر واقع شود یعنی بشر نمی‌تواند در جهان ذرات با اتکاء بقانون علیت پیش‌بینی‌های قطعی بنماید. تنها کاری که از این لحاظ از بشر در آنجا ساخته است این است که با حساب احتمالات پیش‌بینی‌های احتمالی بنماید. ←

گوناگون علیت و معلولیت پیش چشم ما جلوه‌گر میشود.

لقمه‌ای را که با دست ودهان میخوریم، جامه‌ای را که دوزنده با ابزار از پارچه بریده و میدوزد، و دری را که درودگر از چوب میسازد، (مثالهائی است مسامحی) درست‌است صورتهای وجودی و شکلهای تازه‌که پیدا میشوند وابسته و مرهون همه‌اطراف قضیه‌و اجزای‌علل میباشند ولی‌نسبت‌آنها بهمه‌اطراف یکسان نیست مثلا

۴ــ قانون‌علیت منافی با آزادی و اختیار انسان است ولی با باطل‌شناختن‌قانون علیت موضوع اختیار انسان نیز ثابت میشود.

خواننده محترم اگر با اصول فلسفی ما کاملا آشنا باشد خوب متوجه میشود که از چهارمطلب فوق‌که همه جنبه نظری واستنباطی دارد باستثناء قسمتی از بند۳ که جنبه علمی تجربی دارد هیچیك قابل قبول نیست ما نمیخواهم مشاهدات تجربی دانشمندان بزرگ و نوابغ جهان فیزیك را منکر شویم و هم نمیتوانیم ولی چیزیکه میخواهیم و میتوانیم که استنباطات فلسفی این دانشمندان را مورد انتقاد قرار دهیم یکی از مخاطرات بزرگ اینست که یك قانون مربوط بفن مخصوصی را بخواهیم باابزار و وسائل مخصوص فن دیگر رد، یا اثبات کنیم. همانطوریکه عمل غالب قسما که مسائل طبیعیات را احیانا میخواستند با اصول فلسفی نفی یا اثبات‌کنند مخاطراتی را دربر داشت و حداقل این بود که علم را متوقف میکرد، راهی را که برخی از دانشمندان جدید پیش گرفته‌اند و میخواهند فلسفه را نیز از دریچه چشم فیزیك ببینند مخاطراتی کمتر از آن مخاطرات دربر ندارد.

قانون علیت با شعب و متفرعاتی که دارد از قبیل قانون ضرورت علی ومعلولی و قانون سنخیت و بطلان دور و تسلسل و غیره از قوانین فلسفی خالص است وفقط با اصول فلسفی میتوان در مقام نفی یا اثبات آن برآمد و علوم، نه، میتوانند این قوانین را رد کنند و نه‌اثبات و نه‌میتوانند از آنها بی‌نیاز باشند وتنهاکاریکه فیزیك یا علم دیگر میتواند بکند اینست که این قانون را با متفرعات وی بصورت اصول موضوعه بپذیرد و تا هرجاکه میتواند از آن استفاده‌کند و هرجاکه نمیتواند، درباره آن سکوت اختیار کند.

اشتباه اصلی این دانشمندان هم همین‌جا است این دانشمندان قانون علیت را بعنوان یك قانون تجربی تلقی کرده‌اند و چون آنچه مورد تجربه واقع میشود از سنخ ماده است ناچار قانون علیت را منحصر بمواد و اجسام دانسته‌اند و روی همین جهت علیت‌را مساوی بامکانیسم‌گرفته‌اند. درمکانیسم تنهااصل اصیلی‌که واقعیت‌دار شناخته شده و ماده و حرکات مکانیکی ماده است و قهرا روابط موجودات منحصر است بروابط مادی و مکانیکی. و از اینرو هرجا که دیده‌اند مشاهدات عملی و تجربی با مکانیسم قابل توجیه نیست بجای اینکه چنین استنباط کنند که روابط علی و معلولی منحصر بروابط مادی و مکانیکی نیست خط بطلان روی قانون علیت کشیده و اظهار داشته‌اند حوادث درون اتم درماوراء قانون علیت انجام میگیرد.

چه ضرورتی ایجاب میکند که قانون علیت را یك قانون تجربی بدانیم و آنگاه آنرا مرادف با مکانیسم بگیریم و آنجا که خلاف مکانیسم ثابت میشود، جنجال راه بیندازیم که قانون وجوب ترتب معلول برعلت که قرنها برفکر بشر حکومت میکرد از مقر فرمانروائی خود معزول شد. ادله واضحی موجود است که قانون علیت را ←

نسبت صورت پیراهن بدوزنده جزنسبتی است که بپارچه‌دارد زیرا دوزنده‌مانند اینست که‌چیزیرا ازخودبیرون میدهد (کار وکنش و فعل) وپارچه، مانند اینست‌که‌چیزی رااز بیرون‌خودمیگیرد (پذیرش و قبول وانفعال) و البته روشن است که این دو نسبت مختلف، دو خاصهٔ مختلف دارند. خاصهٔ نسبتی که با فاعل و کننده پیدا می‌شود این است که فاعل دارا و واجد اثری است که

→ نمیتوان بعنوان قانون تجربی تلقی کرد و ما در پاورقی‌های مقاله ۵ (صفحات ۲۴۰ـ۲۴۸) در اینباره بحث کردیم.

خلاصه آنچه در آنجا گفتیم اینست که احساس و آزمایش چنانکه واضح است بجزئی تعلق میگیرد (نه‌کلی) وانسان پس‌از مشاهده واعمال آزمایش در چند مورد بالخصوص نتیجه آزمایش خود را تعمیم میدهد بسایر مواردیکه شخصاً تحت آزمایش درنیامده است. این تعمیم معلول قبول قبلی چند اصل است که یکی از آنها عبارتست از اصل تشابه طبیعت. اصل تشابه عبارتست از اینکه طبیعت در شرائط کاملا مساوی درهمه‌جا و همه وقت جریان واحدی دارد مابعد از قبول اصل تشابه طبیعت میتوانیم تجربیات خود را در ماده محسوس یا در جهان ذره‌ای تعمیم دهیم. اصل تشابه طبیعت چیزی جز اصل سنخیّت علی و معلولی یعنی اینکه علل معین همواره معلولات معینه را بدنبال خود می‌آورند نیست. پس همیشه صحت قانون کلی تجربی موقوف بقبول قبلی اصل تشابه طبیعت یا اصل سنخیت علی و معلولی است و بنابراین ما نه میتوانیم با تجزیه اینقانون را ردکنیم و نه‌اثبات و نه میتوانیم از آن در علوم تجربی خودمستغنی باشیم. زیرا اگر بخواهیم رد کنیم و مدعی شویم تجربه ثابت کرده که در طبیعت تشابه موجود نیست و بخواهیم این را بصورت یك قانون کلی بیان کنیم باید اول قانون تشابه را بپذیریم و با اتکاء خود قانون تشابه خودش را رد کنیم واگر بخواهیم آنرا اثبات کنیم باید باتکاء خود قانون تشابه خودش را اثبات کنیم. واضح است که در صورت اول؛ باطل شناختن قانون تشابه مستلزم صحیح شناختن و باطل نشناختن آنست و در صورت دوم صحیح شناختن این قانون متوقف برصحیح شناختن آنست یعنی «دور» است مگر اینکه مدعی شویم که امتناع دور چون از فروع قانون علیت است مورد قبول ما نیست!!

پس اگر قانون علیت را نپذیریم در درجه اول باید علوم تجربی را یکناری بگذاریم. اینست که ما میگوئیم، علوم باید قانون علیت را بعنوان اصل موضوع بپذیرند.

علاوه‌براین، اگر قانون علیت را نپذیریم هیچ قانون علمی (تجربی و غیر تجربی) را نباید بپذیریم. زیرا هر قانون علمی محصول و معلول یك رشته مقدمات قیاسی یا غیر قیاسی است که با پیدایش آنمقدمات پیدایش آنقانون علمی که ثمره و نتیجه آنمقدمات است قطعی است. حال اگر بنا بشود که قانون علیت دروغ باشد هیچ رابطه‌ای بین مقدمات یکدلیل و ثمره آن دلیل نخواهد بود یعنی هیچ مطلبی را ثمره هیچ‌دلیلی نمیتوان دانست و اگر قانون سنخیت علی و معلولی دروغ باشد از هر مقدمه و قیاس و استدلالی هر نتیجه را میتوان انتظار داشت بلکه از هر چیزی هر چیزی را میتوان انتظار داشت. مثلا از غذا خوردن یك انسان، دانشمند شدن یك جماد را میتوان انتظار داشت و اگر قانون ضرورت علی و معلولی دروغ باشد، در ←

بیرون میدهد (البته مقصود نه‌اینست که شکل پیراهن مثلا در دست و نخ و سوزن دوزنده است و بچشم دیده میشود وپس ازآن حرکت کرده و بسوی پارچه می‌آید) وخاصهٔ نسبتی که با قابل و پذیرنده پیدا میشود اینست که قابل، دارا و واجد فعلیت اثر نیست اگرچه قبول وی را دارا است. از اینروی بااختلاف قابل‌ها آثار، مختلف میشود. و هرچه این آزمایش را در مواد و

← حال اجتماع جمیع شرائط و مقدمات و اجزاء علل یك چیز؛ نمیتوان انتظار قطعی آنچیز را داشت یعنی در اینحال نیز ممکن است آن شیء موجود بشود و ممکن است موجود نشود، معنای اینسخن اینست وجود جمیع مقدمات ذهنی یکدلیل در ذهن یا عدم آنها در ذهن یکی است زیرا اگر ضرورت علی و معلولی دروغ باشد نه‌بین وجود علت و وجود معلول ضرورت است و نه‌بین عدم علت و عدم معلول و بنابراین درحال وجود علت و در حال عدم (هردو) معلول امکان وجود و عدم دارد پس بود و نبود علت مساوی است.

اگر قانون علت و متفرعات وی دروغ باشد ترتب نتیجه منظور آقای جینز نیز براستدلالات خودشان هیچ ضرورتی ندارد و مانند اینست که چنین استدلالاتی اصلا و ابدا وجود نداشته باشد.

اشتباه این آقایان یك منشأ دیگرهم دارد وآن اینست‌که نخواسته یا نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین واقعی بودن قانون علیت و بین تطبیق و مورد استعمال قرار دادن آن بر نمودهای داخل اتم، مطلب صحیحی که مربوط بعالم تجربیات فیزیکی است و این دانشمندان اظهار داشته‌اند و دیگران نیز ناچارند از آنها بپذیرند اینست که قانون علیت نمیتواند راهنمای دانشمندان در داخل آنها باشد. قانون علیت در جائی میتواند راهنمای فیزیك واقع شود کـه دانشمند بتواند بکـمك او از وضع مشهود پیش‌بینیهای قطعی نماید و البته پیش‌بینیهای قطعی هنگامی میسر است که جمیع مقدماتیکه زمینه قطعی آینده را تشکیل میدهند تحت مشاهده و محاسبه درآیند و اگر جمیع مقدمات قابل محاسبه نبود امکان پیش‌بینی از بین میرود. آنچه مسلم است اینست که دانشمندان فیزیك نو نتوانسته‌اند وضع درون آتم‌ها را طوری تحت محاسبه درآورند که بتوانند پیش‌بینیهای قطعی نمایند. و البته امر دائر است بین اینکه دانش امروز در این زمینه قاصر باشد و نتوانسته باشد جمیع عوامل ذی‌دخل را تحت محاسبه درآورد و یا اینکه درواقع و نفس‌الامر حوادث رابطه زنجیری نداشته باشند و قانون علیت دروغ باشد. بدیهی است که هیچ دلیلی در کار نیست که دانش امروز آخرین حد را طی کرده و جمیع عوامل را شناخته است لازمه واقعی بودن قانون علیت امکان پیش‌بینی بشر نیست بلکه لازمه اطلاع بشر بر آن مقدمات و علل امکان پیش‌بینی است پس ما اگر بخواهیم بطرز منطقی استنتاج کنیم نباید از عدم امکان پیش‌بینی در برخی موارد عدم واقعی بودن قانون علیت را نتیجه بگیریم بلکه همینقدر باید نتیجه بگیریم که ما از وجود چنین عوامل قطعی اطلاعی نداریم یا از آنجهت که اصلا چنین عواملی وجود ندارد و یا آنکه وجود دارد و ما بی‌اطلاع هستیم.

اگر ما طرز تفکر حسی خود را در مورد قانون علیت یکناری بگذاریم و این قانون را بدرستی بشناسیم، و بفهمیم که نه تصور این قانون از راه احساس بذهن ←

موارد مختلفه پی‌گیری کرده ادامه بدهیم اختلاف این دو نسبت (فعل و انفعال‌کردن و پذیرفتن) وخاصهٔ‌ویژهٔ هریك ازآنها روشنتر واستوارتر میشود. و از اینجا است که حکم میکنیم که هرفعل یك فاعلی میخواهد و ساده‌تر بگوئیم: هر اثری مؤثری میخواهد.

وجود هیچ‌موجود نیازمند بعلت، بی‌علت فاعلی‌درست نخواهد شد اگر چه سایر علل را مانند علت مادی وجز آن داشته باشد.

← وارد شده (رجوع شود بمقاله ۵ صفحه ۲۱۱ـ۲۱۵) و نه تصدیق ذهنی ما (بدلائلی‌که در همین جا اشاره کردیم ودر مقاله ۵ نیز گذشت) معلول و محصول تجربه است میتوانیم بفهمیم که قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است خواه آنکه آنواقعیت مادی باشد یا غیر مادی و بنابراین هرعاملی که بمعلول خود واقعیت بدهد آنعامل، علت است و آن معمول، معلول و علیهذا فرضاً نظریه آقای جینز صحیح باشد و عامل تغییر و تبدیلها و فنا و زوالهای درون آتمها «تقدیر واراده مافوق‌الطبیعی» بوده باشد باز خارج از قانون علیت نیست وعلت اینکه ما وجود این تقدیرهارا نمیتوانیم پیش‌بینی کنیم از آنجهت است که قوانین خاص آن تقدیرات در دست ما نیست که بتوانیم پیش‌بینی کنیم.

ولی حقیقت‌اینست‌که مداخله‌مستقیم تقدیر و اراده‌مافوق‌الطبیعی را دراینگونه حوادث کسی میتواند باور کند که با علوم الهی آشنائی نداشته باشد. ممکن است کسانی که شخصاً در این زمینه اطلاعات کافی ندارند چنین بپندارندکه ماکه عقائد الهی داریم اعتراف دانشمند مبرزی مانند جینز را در مداخله مستقیم تقدیر واراده مافوق‌الطبیعی در برخی حوادث اینجهان با آغوش باز میپذیریم واین اعترافات را مؤید نظریات الهی خود بحساب میاوریم ولی خواننده محترم از همین حالا مطمئن باشد و بعداً در مقاله ۱۴ بتفصیل خواهد شنید که ما وجود اینگونه تقدیرات و مداخلات مافوق‌الطبیعی را محال و ممتنع میدانیم و اظهارنظرهای جینز و دیگران را در اینزمینه‌ها از بی‌اطلاعی ایشان بعلوم الهی میدانیم. ما در نظریات الهی خود مانند آندسته از مدعیان فلسفه و غیرهم نیستیم که در مقام اثبات صانع کل و مبدأ کل در جستجوی استثناها باشیم و هرجا که بنظر ما رسید استثنا و خلاف عادتی صورت گرفته آن را با اراده ذات باری توجیه کنیم و دلیل بر وجود باری بگیریم از نظر فلسفی ما نظام هستی نظام متقن و مترتبی است و سراسر این نظام مرتبط و پیوسته، قائم بذات باری واراده باری است؛ واین نظام علی و معلولی همان نفوذ تقدیر و ارادهٔ پاری است که بصورت این نظام درآمده است از نظر دقیق فلسفی همین نظام متقن دلیل بر وجود ذات باری است نه استثناها (بفرض وجود) خواننده محترم در مقاله ۱۴ بطرز استدلالات ما کاملا آشنا خواهد شد. آری متکلمین غالباً هرجا که در مقام استدلال برآمده‌اند مثل اینست که طبیعت را شریك ذات باری میدانسته‌اند و فعل طبیعت را مستند بذات باری نمیدانسته‌اند و از اینجهت همواره در جستجوی موارد استثنائی بوده‌اند و چنین میپنداشته‌اند که با ابطال نظام مسلم موجودات باید وجود صانع کل را اثبات نمود. همچنانکه تا آنجا که ما جستجو کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم جمیع فلاسفه اروپائی (الهی و مادی و شکاك) دارای همین نظریه بوده‌اند. ←

اشکال

آزمایشی که اعتقاد بلزوم علت فاعلی را بوجود میآورد در مواردی است که طبیعت کار خود را از راه فعل وانفعال و باتعبیر امروزی بطریق عمل و عکس‌العمل (کنش و واکنش) انجام میدهد والبته نتیجهٔ آزمایش را بغیر مورد خودش سرایت نمیتوان داد.

ما موارد زیادی داریم که ماده یا موضوع اثر را بنحو

→ نظریه معروف اوگوست‌کنت نیز در بیان حالات سه‌گانه بشر در مورد تعلیل حوادث که در مقاله ۵ گذشت از همین طرز تفکر حکایت میکند و اینمطلب بنوبه خود خیلی موجب تعجب اینجانب شده است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست‌که عبارتی را که صدرالمتالهین در رد متکلم معروف امام فخر رازی می‌بوط بهمین موضوع آورده نقل کنیم. وی در جلد چهارم اسفار در مبحث «سعادت و شقاوت حسی» بعد از آنکه برخی از استدلالات فخر رازی را در باب اثبات صانع و همچنین روش تفسیری وی را در قرآن کریم نقل و انتقادمیکندمیگوید: **و اعجب الامور ان هؤلاءالقوم متی حاولوا اثبات اصل من اصول‌الدین کالیات قدرة الصانع او اثبات‌النبوة والمعاد اضطروا الی ابطال خاصیة‌الطبایع و نفی‌الرابطة العقلیة بین الاشیاء والترتیب‌الذاتی الوجودی والنظام اللائق‌الضروری بین‌الموجودات التی جرت سنة‌الله علیها ولا تبدیل لها وهذه عادتهم فی اثبات اکثر الاصول الاعتقادیة کما فعله هذا الرجل امام اهل البحث والکلام)** یعنی عجیب‌ترین چیزها اینست که متکلمین در مقام اثبات توحید یا نبوت یا معاد خود را ناچار می‌بینند که خواص معینه طبایع را انکار کنند و در صدد نفی نظام ضروری علی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات که حکم صریح عقل است و سنت‌قطعی ذات باری است و قابل تبدیل نیست برآیند و اساساً عادت این دسته همواره همین بوده و هست بهر حال ما برای هستی نظام متقن و خلاف‌ناپذیر قائل هستیم و این نظریه را هم از تجربه حوادث روزانه بدست نیاورده‌ایم تا با برخورد تجربه بمشکلاتی پایه نظریه ما سست شود ما نظریه ترتیب و نظام موجودات را از برهان عقلی کسب کرده‌ایم و این برهان هم از نوع «برهان لمی» است که از معرفت بعلة‌العلل سرچشمه میگیرد نه «برهان انی» تفصیل این مطالب در مقاله ۱۴ میآید.

در بیانات هیتز قانون علیت از قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت تجزیه نشده و همه بصورت یك قانون بیان شده ولی ما قبلا ثابت کردیم که هر چند این سه قانون متلازم هستند ولی نمیتوان آنها را یکی شمرد. هذری که این دانشمند و دیگران در اینجا دارند اینست که این قانون را تجربی میدانند و در تجربه نمیتوان این سه قانون را از یکدیگر مجزا تصور نمود. این تفکیك و تجزیه فقط با طرز تفکر فلسفی میسر است.

عجب اینست که این دانشمند و گروه زیاد دیگری بموضوع اختیار چسبیده و اختیار و علیت را منافی یکدیگر پنداشته‌اند و آنگاه احساس وجدانی انسان را راجع باختیار و آزادی خود، دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت بحساب آورده‌اند و حال آنکه اندك تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما بآن گواهی میدهد اینست که در طبیعت یك راه معین و خط‌مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی بما داده شده که میتوانیم هر راهی را که ←

لزوم، پیوسته همراه خود دارد بی‌اینکه نیازی بعلت فاعلی داشته باشد چنانکه مثلا نور، حرکتی معادل سیصدهزارکیلومتر در ثانیه (تقریباً) دارد واین حرکتی است که معلول موضوع خودش بوده‌و

← بخواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راهها باراده و اعمال قدرت ما واگذار شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ما است که خط‌مشی ما را متعین میکند. معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خودبخود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت بفعل خارجی آزادیم نه نسبت بمقدمات نفسانی آن فعل. و آنچه که ضمیر انسان گواهی میدهد بیش از این نیست. ما درمقاله ۸ نکات لازم را راجع بجبر و اختیاربیان‌کردیم و مخصوصاً این نکته را برای اولین‌بار بیان کردیم که آزادی اراده و نفی ضرورت علی و معلولی‌که این دانشمندان ومتکلمین اسلامی برای اثبات اختیار بآن چسبیده‌اند بیشتر منافی با اختیار و آزادی انسان در عمل خویش است.

خلاصه نظریه ما راجع بقانون علیت إز اینقرار است:

۱ــ قانون علیت و جمیع قوانین منشعبه از آن که در اینمقاله بیان شد قوانینی است واقعی و نفس‌الامری و مستقل از ذهن و ادراکات ما است.

۲ــ ادراک ذهنی تصوری ما از علیت و معلولیت ناشی از احساس خارجی نیست بلکه از مطالعه درونی جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده بتفصیلی که در مقاله ۵ گذشت.

۳ــ ادراک ذهنی تصدیقی ما راجع بقانون علیت و معلولیت (مناط احتیاج بعلت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است و مستقل از تجربه میباشد. بتفصیلی که در همین مقاله گذشت.

۴ــ قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است و اختصاصی بماده و روابط مادی ندارد.

۵ــ قانون علیت و منشعبات وی قوانین فلسفی هستند و تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است.

۶ــ قانون علیت و منشعبات وی ناچار باید به‌عنوان اصل موضوع در علوم جزئی مورد استفاده قرار بگیرد و این علوم از این قوانین نمیتوانند بکلی بی‌نیاز باشند.

۷ــ علم به‌علت تامه موجب علم بمعلول است و از اینرو از وجود علت میتوان بوجود معلول پی برد.

۸ــ حوادث اینجهان «ضرورت وقتی» دارند یعنی وقوع هر حادثه‌ای فقط در لحظه معین قابل واقع شدن است و پس و پیش ندارد.

۹ــ شرایط و اوضاع‌زمانی، علت تامه اوضاع‌بعدی‌نیست بلکه زمینه اوضاع بعدی است و در عین حال (بادله‌ای که بعداً خواهد آمد) اطلاع کامل از اینزمینه موجب پیش‌بینی قطعی است.

۱۰ــ تقدیر و اراده مافوق‌الطبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول) معنا ندارد.

۱۱ــ انسان درافعال خویش مختار و آزاد است و این‌آزادی و اختیار باضرورت علی و معلولی منافی نیست.

فاعل موجد نمیخواهد. ساده‌تر بگوئیم حرکتی است که متحـرك میخواهد نه محرك. وهمچنین در اصل ماده، حرکت دائمی اثبات شده که پیوسته بواسطه آن در جنبه وجوش است بی‌اینکـه دلیلی بثبوت فاعل محرك که موجد حرکت بوده‌باشد داشته باشیم بلکـه همین ماده قابله که متحرك است کافی است[۴].

۴ــ موضوع تقسیم علت بعلل اربعه ــ فاعلی، غائی، مادی، صوری از تقسیمات ارسطوئی است. اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آنسلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است (نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده و غیره) این تقسیم ارسطوئی بسیار واضح است تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می‌کند قائم به چهـار رکن است ــ فاعل، غایت، مـاده، صورت ــ فاعل خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است.

غایت یا علت غائی همانچیزی است که انسان فعل را بخاطر رسیدن به‌او انجام میدهد و البته غایت از آنجهت علت شمرده میشودکه مکمل و متمم علت فاعلی است زیرا تصور غایت است که اراده انسان را برمیانگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه‌است بحدفاعل‌بالفعل میرساند پس‌علت‌غائی‌مندرج درعلت‌فاعلی و علت فاعلی مندرج درعلت‌غائی‌است. صورت، همان‌فعلیت وحالتی‌است‌که‌انسان‌بماده‌خارجی‌میدهد و آن همان است که معلول واقعی علت فاعلی است. ماده عبارت است از آنچیزی که صورت را قبول میکند و فعلیت را می‌پذیرد. در مثال پیراهن که قبلا در متن بیان شد این چهار علت جمع است. همانطوریکه در متن بیان شده علت اینکه بماده و صورت علت گفته میشود اینست که حقیقت هر شیء مادی در خارج، مرکب است از مجموع ماده و صورت و این مجموع، در تحقق خود محتاج به این دو میباشد و قبلا گفتیم که معمولا در مفهوم علت توسعه داده میشود و بمطلق دو چیزی که یکی از آنهـا در واقعیت خود محتاج بدیگری است علت و معلول گفته میشود و از اینرو هریك از ماده و صورت علت مجموع مرکب بشمار میروند و به‌آنها علت مادی و علت صوری اطلاق میشود. و علت اینکه بغایت علت اطلاق میشود همان است که گفتیم که علت غائی متمم و مکمل علت فاعلی است و اما اگر در مفهوم علیت توسعه ندهیم و علت را بهمان معنای وجود دهنده و واقعیت دهنده بگیریم تنها چیزی که شایسته است باو علت گفته شود همانا فاعل است و معلول این‌علت هم همانچیزی است که ما آنرا صورت خواندیم.

همانطوریکه قبلا تذکر دادیم اگر فاعل را انسان فرض کنیم و فعل را تصرفات انسان در ماده خارجی فرض کنیم هم تصور و هم تصدیـق این ارکان چهارگانـه بسیار واضح است. و هیچیك از این ارکان چهارگانه را نمی‌توان عین دیگری گرفت ولی اگر فرض را تغییر دهیم مثل اینکه فاعل را انسان یا چیزی شبیه بانسان فرض نکنیم بلکه فاعل را طبیعت بیجان فرض کنیم البته وجود علت غائی قابل تشکیك خواهد بود (به‌تفصیلی که بعد خواهد آمد) و یا اینکه فعل را از قبیل تصرف در ماده فرض نکنیم مثل آنکه خود ماده را فعل بدانیم و یا آنکه موضوع سخن خود را «مبدعات» قرار دهیم البته وجود علت مادی معنا ندارد.

در اینجا یك سؤال یا تشکیك اساسی هست و آن اینست که آیا در مواردیکه فعل قائم بماده و باصطلاح، تصرف در ماده است اساساً لازم است که علت فاعلی ــ

بلکه دانشمندان مادی تکون بدوی و پیدایش نخستین جهان را معلول برخورد حرکتهای سرزدهٔ گروه آتم میدانند که در فضا سرگرم شناوری بوده و بواسطه تصادم، همدیگر را نگاه داشته و کراتی بوجود آورده و با ترکیبات گوناگون خواص و آثاری راه انداخته‌اند در حالیکه برای پیدایش این صورتها بجز ماده، علتی در کار نبوده. واما مواردی که علت فاعلی و مادی هردو وجود دارند (موارد عمل و عکس‌العمل) در آنها نیز بحسب حقیقت چون هردو یعنی فاعل و منفعل دارای اثر هستند مانند پدر و مادر هردو

— غیر از علت مادی باشد؟ و بنابراین آیا لازم است که برای حرکات و تغییرات و تبدیلاتی که دائماً در ماده واقع میشود فاعلی غیر از خود ماده که مادی است بشناسیم یا آنکه مانعی ندارد که علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد اینکه میگوئیم علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد یا باین معنی است که تنها علت مادی کافی است و نیازی به‌علت فاعلی نیست و یا باین‌معنی است‌که عین‌همان چیزیکه علت مادی است علت فاعلی است.

یکی از نقاط نسبتاً حساس بحث الهی و مادی همین‌جا است. چنانکه میدانیم سرچشمه نظریه الهی خود ارسطو نیز همین‌جا است. ارسطو بکمك سه مقدمه وجود «محرك اول» را اثبات میکند. یکی اینکه ممتنع است متحرك عین محرك باشد و به عبارت دیگر ممتنع است که علت فاعلی عین علت قابلی بوده باشد، دیگر آنکه باید محرك همواره بهمراه متحرك وجود داشته باشد یعنی حرکت مادامی ادامه دارد که عامل تحریك باقی باشد و اگر عامل تحریك از بین برود حرکت هم بلافاصله قطع میشود. دیگر اینکه اگر محرك؛ نیز بنوبه خود متحرك باشد نیازمند بمحرك دیگری خواهد بود و آن محرك دیگر، نه؛ میتواند همان متحرك اولی باشد و نه می‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود. پس سلسله محرکات باید منتهی شود بمحرکی که متحرك نیست و او عبارت است از موجودی مجرد و ماوراءالطبیعی.

مقدمه اول ارسطو همین مسئله مانحن‌فیه است. مقدمه دوم همان است که گالیله و نیوتن برخلافش قیام کردند و در مقاله ۸ مفصلا در اطرافش بحث و انتقاد کردیم مقدمه سوم مبتنی بر امتناع دور و تسلسل است ــ و اگر کسی در یکی از مقدمات سه‌گانه؛ خدشه وارد ساخت و مثلا نظر داد که لزومی ندارد محرك غیر از متحرك باشد یا آنکه معتقد شد بقاء عامل حرکت بهمراه حرکت لازم نیست و یا آنکه دور یا تسلسل ممتنع نیست و یا اینکه فرض ارسطو مصداق دور و تسلسل نیست البته برهان ارسطو برای اثبات محرك اول ناقص خواهد ماند ما در مقاله ۱۴ که براهین فلاسفه را راجع باثبات صانع نقل و انتقاد میکنیم در اطراف این برهان نیز بحث خواهیم‌کرد و بهرحال موضوع وحدت محرك ومتحرك ازبزرگترین‌مسائل‌فلسفی است و بحسب نظر مادیین مانعی ندارد که متحرك عیناً همان محرك باشد ولی بحسب نظر ما ممتنع است که محرك عیناً همان متحرك باشد. در متن نکات لازم بطور اشاره بیان شده و چون تحقیق کامل این مطلب موقوف بر این است که از طرفی ماده و از طرفی دیگر حرکت را کاملا بشناسیم ما در اینجا بهمان اندازه که در متن بیان شده قناعت میکنیم و باقی را بمقدمه مقاله ۱۰ میگذاریم.

علت مادی میباشند اگرچه فرقی در راه جذب و انجذاب دارند. و هم میتوان گفت که انقسام علت بعلت فاعلی و مادی در این موارد بمجرد اتفاق بوده و مانند حصول توارث و قابلیت بقاء خود بخود بوجود آمده است.

پاسخ

ما یکبار مانند کسانی که اعتقاد بعلت و معلول را بسته بتداعی معانی و تنها عادت ذهنی میدانند در مورد علت و معلول تنها بنام‌گذاری قناعت کرده بدون اثبات رابطه حقیقی در هرجائی که موجودی دنبال موجودی پیدا شود[۵] پیشین را علت و پسین را معلول

۵ــ برای تصدیق و اذعان صحیح هر مسئله و قانون علمی اولین شرط اینست که آن قانون و مسئله را خوب تصور کنیم. بعد از آنکه خوب تصور کردیم حق داریم که در مقام رد یا اثبات آن برآئیم. و این مطلب در همه مسائل نظری جاری است و اختصاصی بفلسفه ندارد. بسیار دیده میشود که اشخاص، از یك مسئله‌ای دفاع می‌کنند و یا به‌آن حمله میکنند ولی پس از بررسی معلوم میشود تصور صحیحی از آن مسئله ندارند. البته اشکالی ندارد که یکنفر یا یکدسته از یك تعبیر مخصوص یك اصطلاح معین و مخصوص بخود داشته باشند. در اصطلاح نمیتوان مناقشه کرد. و ما هم بکسانی‌که یك اصطلاح روشن و سنجیده دارند ایراد و بحثی نداریم. ایراد ما بکسانی است که مفهوم مورد نظرشان حتی پیش خودشان چندان مشخص نیست وچون مفهوم مشخصی از یك مسئله بالخصوص ندارند دچار اظهارنظرهای ضدونقیضی میشوند. علت اینکه از قدیم‌ترین ازمنه، منطقیین اصرار داشته‌اند که تعریفات همواره باید مشخص و معین و واضح باشد همین است.

مسئله علیت از مسائلی است که دچار همین سرنوشت شوم شده و بسیار دیده میشود که کسانی که از آن دفاع میکنند یا بآن حمله میکنند مفهوم مشخصی از آن ندارند. و روی همین جهت است که دیده میشود برخی از مدعیان فلسفه در یك‌جا مدعی میشوند که مفهوم علیت غیر از مفهوم تعاقب است و بواقعی بودن آن نیز اعتراف میکنند و در جای دیگر که بجای لفت علیت؛ لفت خلقت بکار میرود آن را امری محال و موهوم جلوه میدهند. رابطه علیت را دو نحو میتوان تعریف کرد.

۱ــ رابطه علیت چیزی جز تعاقب دو حادثه نیست. ما از دو حادثه‌ایکه بحسب تجربه همواره یکی را بعد از دیگری مشاهده کرده‌ایم مفهوم علیت را انتزاع میکنیم و ادراك ما هم از علیت چیزی جز ادراك تعاقب نیست یعنی اینکه میگوئیم فلان شیء علت فلان شیء است معنایش اینست که این شیء همواره بدنبال آن شیء پیدا میشود و منشا کلیت این حکم در ذهن، تداعی معانی است که یك نوع عادت است یعنی بعد از آنکه بطور مکرر حادثه‌ای را بعد از حادثه‌ای مشاهده کردیم عادت میکنیم که پس از شهود حادثه اول حادثه ثانی را تصور کنیم. پس آنچه درواقع هست و ما از آن اطلاع داریم تعاقب دائمی (تا آنجا که مشاهده کرده‌ایم) دو حادثه است و حکم کلی ما باینکه همواره فلان حادثه در دنبال فلان حادثه پیدا میشود عبارت است از تداعی ــ

مینامیم البته در این صورت حقیقتاً منکر این قانون بوده و باین قانون ارزشی بیشتر از تسمیه نداده، خط بطلان بگرداگرد همه علوم وافکار خود خواهیم کشید. و یکبار حقیقتاً میان اشیاء رابطه

← ذهنی و تلازمی که بین تصور حادثه اول و تصور حادثه دوم بحسب عادت و تکرار در ذهن ما پیدا شده است. این نظریه متعلق به هیوم است.

پاسخ این نظریه اینست که اولا تصور ما از علیت غیر از تصور تعاقب است و این تصور منشأ صحیح دارد ــ رجوع شود بمقاله ۵ و ثانیاً بالضروره در مواردیکه بشر حکم بعلیت میکند وجود دو امر را بیکدیگر مرتبط میداند بطوریکه میداند اگر حادثه‌ای که نامش را علت گذاشته نبود قطعاً آن حادثه دیگر که نامش معلول است وجود پیدا نمیکرد و حال آنکه اگر علیت همان تعاقب بود معنی نداشت که ذهن حکم کند که با نبود علت، معلول نیز نابود میشود و ثالثاً ما در برخی موارد، در عین اینکه دو چیز تقارن زمانی دارند (نه تعاقب) حکم بعلیت میکنیم مثلا هنگامی که عصائی را بدست گرفته و آن را با دست خود حرکت میدهیم حرکت دست را علت حرکت عصا میدانیم و حال آنکه این دو حرکت همزمان هستند پس علیت غیر از تعاقب است و رابعاً در برخی موارد ما تعاقب دائمی را درک میکنیم و حکم بعلیت نمیکنیم مثل تعاقب روز و شب و خامساً اساس نظریه حسیون که تصدیق و حکم را جز تداعی دوتصور چیزی نمیدانند باطل است و روانشناسی‌نیز بطلان آن را اعلام نموده است ما در پاورقی‌های مقاله ۵ نظر خود را در این باره بیان کردیم.

۲ــ علیت و معلولیت عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین دو واقعیت که یکی وابسته بدیگری است و با نبودن واقعیت علت واقعیت معلول محال است. این همان نظریه‌ایست که همه فیلسوفانی که غوری در فلسفه دارند آن را میپذیرند و ما مکرراً رابطه علیت را بهمین نحو تعریف کردیم و تحلیل‌هائی که در باب کیفیت رابطه معلول با علت میکردیم روی همین طرز ادراك از علیت و معلولیت است.

این طرز ادراك از علیت، واقعی است. حداقل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن میتوانیم بگوئیم اینست که موجوداتیکه در یك زمان نیستند و در زمان بعد حادث میشوند بطور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت دیگری است و صدفه محال و ممتنع است.

در اینجا یك شبهه هست و آن اینست که ممکن است ما طرز ادراك ذهن خود را از علیت تکذیب کنیم و ادعا کنیم که هیچ واقعیتی مستند بواقعیت دیگری نیست و در عین حال وجود اموری را که در زمانی نبوده و بعد بود شده‌اند منطبق با صدفه ندانیم از این راه که هنگامی وجود حوادث (بلاعلت) منطبق با صدفه است که ما حوادث آینده را معدوم مطلق بپنداریم و حال آنکه طبق برخی فرضیه‌ها نه گذشته معدوم است و نه آینده. هر یك از گذشته و آینده از ما پنهانند زیرا ما از گذشته عبور کرده‌ایم و به‌آینده هنوز نرسیده‌ایم. و بنابراین پس جمیع حوادث ازلا و ابداً موجودند و هیچگاه معدوم نبوده‌اند که وجودشان محتاج بعلت برده باشد و اگر آنها را بلاعلت فرض کنیم با صدفه منطبق شود.

قسمتی از آنچه مربوط به‌پاسخ این شبهه است در پاورقی‌های پیش گذشت و قسمت دیگرش موقوف بمطالبی است که در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

واقعی علیت و معلولیت یعنی رابطه نیازمندی وجودی مستقر میسازیم و درین صورت در جاهائی که فاعل از ماده جدا است، رابطه معلول را با ماده جدا از رابطه‌ای که معلول با فاعل دارد مشاهده نموده، میفهمیم که رابطه معلول با ماده رابطه پذیرفتن و بخود گرفتن اثر میباشد و نیز بدست آورده‌ایم‌که پذیرفتن و بخود گرفتن اثر باوجود قبلی اثر نمیسازد. نمیشود تصور کرد که آبی که ده درجه حرارت دارد ده درجه را دوباره قبول کرده و تازه دارای ده درجه حرارت بشود وانسانی که انسان است انسان شود و ماده‌ای که فعلا صورت سیب را دارد صورت سیب را با وجود داشتن آن بخود بگیرد. و در نتیجه بطور کلی می‌فهمیم که پذیرنده و بخود گیرنده اثری باید آن اثر را از پیش خود نداشته و فاقد بوده باشد و باصطلاح فلسفی «حیثیت قبول حیثیت فقدان است» و نظیر همین بیان در رابطه معلول با فاعل اثبات میکند که کنندهٔ کار باید اثری را که بماده میدهد از پیش خود داشته و واجد بوده باشد و باصطلاح فلسفی «حیثیت فاعلیت حیثیت وجدان است» و از این بیان این نتیجهٔ روشن گرفته میشود: هرگز قابل و پذیرنده اثری عین فاعل آن اثر نخواهد بود.

و با پشت‌گرمی این نتیجه می‌گوئیم در جاهائی که موضوع اثری اثر لازمی را بخود گرفته و دارا است یا وجودش مجموعه‌ای از دو وجود قابل و فاعل است که با یکی میدهد و بایکی میگیرد و یا (اگر بسیط است) تنها قابل است و فاعل اثر جدا از او است.

و با در نظر گرفتن بیان گذشته در مورد حرکت سریعه نور و همچنین در مورد ذرات اتمی جهان که حرکت دائمی دارند اگر صورت و فعلیتی دارند که حرکت را بآنها میدهد واز سوی دیگر نیز حرکت را پذیرفته و بخود میگیرند ناچار وجود آنها مجموعه دو وجود فاعل و قابل میباشد واگر تنها متحرك هستند وهیچگونه صورتی ندارند جز اینکه صورتهای بعدی را پذیرفته و بخود میگیرند ناچار فاعل و محرکی ماورای ماده دارند که حرکت را از وی می‌پذیرند و از اینجا است که فلاسفه الهی‌فاعلی‌ماوراء ماده اثبات مینمایند گذشته از اینها ماده یکنواخت حرکتهای مختلف

دارد و ناچار برای هریك از آنها علتی بیرون از ماده خواهد بود. پس در هرحال در مورد هرمعلولی از اثبات علت فاعلی چـاره و گزیری نیست.

واینکه در آخر اشکال گفته شده است که در حقیقت، علت فاعلی نیز علت مادی است اشتباهی است که پاسخش نیز از بیان گذشته روشن است.

واینکه در اشکال گفته شده که ممکنست پیدایش علت فاعلی در مواردی که هست اتفاقی بـوده بـاشد سخنی است متناقض و مفهومش اینست که علتی که رابطه وجودی واقعی با معلول دارد بمجرد اتفاق و بی‌رابطه وجودی، واقعی است.

علت مادی

بیانی را که در علت فاعلی ایراد کردیم در معرفی علت مادی عجالتاً کافی است وبیشتر ازآن را از لابلای مقاله ۱۰ باید جستجو نمود. تنها در اینجا دونکته زیر را نباید از نظر دور داشت:

الف ــ در بحثهای ما میان ماده و علت مادی فرق است و آن اینست که مرکبی که از ماده و صورت ترکیب‌یافته جزء مادی آن نسبت بجزء دیگر صوری، ماده است که صورت را میپذیـرد دو نسبت بمجموع مرکب (ماده و صورت) علت مادی است که مرکب در وجودش نیازمند اوست ولی در صورت اولی صورت نیازمند ماده نیست بلکه ماده بیصورت نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ب ــ در عین حال (چنانکه مشهود است) که ما گفتگوی فلسفی خود را با تسلیم اصل مسلم علوم مادی که «اجسام مرکب از ذرات بسیار کوچکی بنام ماده اجسام میباشد» ادامه میدهیم چون علوم مادی برای این ماده عمومی فعالیتهای چندی اثبات کرده‌اند ما نیز ناچاریم از روی قانون علیت و معلولیت عمومی چنانکه در علت فاعلی گفتیم ماده‌ای بسیطتر[۶] از این مـاده مفروض کـه ما در

۶ــ از آنچه قبلا بیان شد معلوم شد که ماده در اصطلاحات فلسفی به‌آن چیزی گفته میشود که صورت و فعلیتی را بپذیرد. در اصطلاحات عرفی نیز بمعنائی مشابـه باصطلاح فلسفی برده میشود و معمولا انسان اگر بیك امر مصنوعی یا طبیعی بر بخورد که دارای فائده و خاصیت معین است فورا میپرسد که ماده این چیز چیست؟ ←

بحثهای خود باین ماده، نام مادةالمواد و هیولی میدهیم اثبات نمائیم.

علت صوری

در حقیقت، وی همان فعلیت شیء است که نام نوعی خود را

---

* یعنی این چیز از چه ساخته شده و باینصورت درآمده است؟ مثلا انسان میپرسد که ماده نمك طعام یا ماده دندان یا استخوان چیست؟ یا آنکه میپرسد ماده کاغذ لاستیك یا نایلن چیست؟ در همه این سئوالات مقصود اینست که آنچیزها که استخوان یا کاغذ یا لاستیك از آنها ساخته شده و بعبارت دیگر آنچیزهائی که در شرائط معین حالت و صورت استخوانی یا کاغذی پیدا کرده چیست؟

در پاسخ اینگونه سؤالات عرفی انسان معمولا بذکر همان اموریکه از ترکیب آنها جسم مورد سؤال ساخته شده قناعت میکند مثلا میگوید نمك طعام از دو عنصر یکی بنام کلر و یکی بنام سدیم ساخته شده و یا میگوید استخوان از یك جزء آهکی و یك جزء دیگر بنام استین ساخته شده و طرف هم بهمین مقدار قانع میشود ولی ممکن است که آن چیزهائیکه درمورد سؤال ما نسبت به شیء مفروض ماء ماده و مایه فرض شده خود نیز بنوبه خود مجموع مرکبی از ماده و صورت بوده باشند یعنی ممکن است که آنها نیز از اجتماع چندین ماده بسیطتر و سادهتر که صورت و فعلیت خاصی را پذیرفتهاند بوجود آمده باشند و آن مواد نیز ممکن است از مادههائی بسیطتر و سادهتر بوجود آمده باشند و چون ممکن نیست که تا بینهایت این فرض پیش برود بالاخره باید منتهی شود بچیزیکه او از اجتماع چندین ماده درست نشده در اصطلاح فلسفی (نه علمی) چنین چیزی را عنصر میگویند ولی آیا عنصر بسیط است یا مرکب اگر بسیط است پس همه عناصر باید یکنواخت و دارای یك خاصیت بوده باشند و حال آنکه اینطور نیست پس معلوم میشود که هر عنصر نیز از ماده مشترکه و صورت مخصوص بخود که منشأ اختلاف اثر شده بوجود آمده است و آن ماده مشترکه یا خود ماده حقیقی است، و یا آنکه مجموعی از ماده و صورت است و بالاخره منتهی بماده حقیقی است ماده حقیقی چیزی است که فقط ماده است یعنی او چیزی است که فعلیت و واقعیتی جز ماده بودن و مایه بودن ندارد. و اما سایر مراتب، ماده حقیقی نیستند بلکه ماده نسبی هستند یعنی نسبت بهاموری که از آنها ساخته شدهاند ماده هستند ولی خودشان مجموعی از ماده و صورت هستند.

مسئله غامض و مبهمی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی، بشر را بخود متوجه ساخته اینست که ماده اولی یا مادةالمواد عالم چیست؟ یعنی آن چیزی که همه این نقشها و صورتها و فعلیتها را بخود گرفته و پذیرفته است چیست؟ این سؤال، سؤال از علت مادی عالم است، همانطوریکه سؤال از وجود واجبالوجود وصانعکل، سؤال از علت فاعلی عالم است. قسمتی که در پیش فیالجمله مورد بحث قرار گرفت دائر بر اینکه آیا ممکن است علت فاعلی عین علت مادی باشد مربوط بهمین مطلب است. زیرا منظور فلسفی از طرح آن مسئله اینست که آیا همان چیزی که این نقشها و صورتها و فعلیتها را پذیرفته و بخود گرفته همان است که این صورتها و نقشها و فعلیتها را داده است یا آنکه دهنده این نقوش و صور غیر از پذیرنده این نقوش و صور است؟ ←

بواسطه او برداشته مانند انسان، گوسفند، گنجشگ، درخت بید، اکسیژن، هیدروژن و...

و فرق میان صورت و علت صوری نظیر فرق میان ماده‌و علت مادی میباشد چنانکه گفته شد.

و پوشیده نماند که اختلافات اشیاء و خواص و آثار آنها

→ بهرحال تحقیق در اینکه مادةالمواد یعنی ماده اصلی عالم چیست از قدیم‌ترین مسائل فلسفی است که در آن بحث شده و نظریه‌هائی درباره آن ابراز شده.

از دوره یونانیان قبل از سقراط تا عصر حاضر نظریه‌های مختلفی در بیان مادةالمواد ابراز شده که بسیاری از آنها چندان قابل توجه نیست و در مقاله ۱۰ که تاریخ تطور اینمسئله را بیان می‌کنیم نقل خواهیم کرد در میان نظریه‌های قبل از سقراط تنها نظریه‌ای که نظر فلاسفه اخیر را جلب کرده نظریه ذیمقراطیس است که ماده اصلی جهان را ذراتی‌کوچك و نامحسوس و غیرقابل شکست میدانست. نظریه ذیمقراطیس. شامل دو قسمت بود فیزیکی و فلسفی قسمت فیزیکی نظریه وی این بود که در نظر ما بصورت متصل واحد میآیند متصل واحد نیستند بلکه مجموعی از اجسام کوچکتر هستند که بچشم دیده نمیشوند. قسمت فلسفی نظریه وی عبارت است از اینکه آن اجسام کوچك چون تجزیه‌ناپذیر هستند و قابل شکسته شدن نیستند پس مجموعی از ماده قابله و صورت جسمی امتدادی نیستند بلکه خود ماده هستند و مادةالمواد عالم همان ذرات است. حکما از دیر زمانی بنظریه وی اعتراضاتی وارد آوردند و مخصوصاً جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند و چون جنبه فلسفی نظریه وی‌را باطل‌شناختند بجنبه فیزیکی وعلمی نظریه وی‌نیز چندان توجهی‌نکردند تا آنکه در قرن نوزدهم در اثر کشفیات جدید جنبه فیزیکی نظریه وی بتحقیق پیوست و معلوم شد که همان‌طوریکه ذیمقراطیس نظر داده اجسام محسوسه ما یك واحد متصل نیستند بلکه مجموعی از ذرات کوچك بعددار هستند که واحد جسم آنها هستند. تقویت جنبه طبیعی نظریه ذیمقراطیس موجب شد که جنبه فلسفی نظریه وی نیز طرفدارانی پیدا کند و مدعی شوند که ذرات ذیمقراطیسی تجزیه‌ناپذیرند و مادةالمواد عالم همانها هستند چنانکه ماکسول ذرات ذیمقراطیسی را سنگهای اولی کاخ جهان نامید. ولی طولی نکشید که معلوم شد آن ذرات نیز بنوبه خود از ذراتی کوچکتر تشکیل یافته‌اند و هنوز این سؤال باقی است که مادةالمواد عالم چیست؟ و هنوز هم کسانیکه معتقدند که مادةالمواد جهان را فقط فلسفه باید معرفی کند و از عهده علم خارج است مدعی هستند که ذرات تشکیل‌دهنده آتم نیز ماده اولی نیستند و مادةالمواد چیز دیگری باید بوده باشد.

در میان نظریه‌های معروف؛ راجع بمادةالمواد نظریه متکلمین نیز بنوبه خود جلب توجه کرده. متکلمین جسم را مرکب از جواهر فرد و جزء لایتجزای حقیقی میپندارند. بعقیده متکلمین اجزاء اولیه تشکیل‌دهنده جسم بشکل نقطه جوهری هستند یعنی طول و عرض و عمق ندارند و حتی ذهن نیز نمیتواند آنها را منقسم فرض کند و در عین حال آن ذرات خالی از بعد شاغل مکان هستند. پس بعقیده متکلمین ماده اولی عالم ذراتی است غیرمنقسم که نه‌تنها در خارج غیرقابل تجزیه هستند در ذهن نیز قابل تجزیه نیستند. تفصیل کامل این نظریه‌ها در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

مرهون صورتهای مختلف آنهاست وما چون تااندازه‌ای دراطراف این بحث در مقاله پنجم بگفتگـو پـرداخته‌ایم دیگر از تکـرار خودداری مینمائیم.

علت غائی

چنانکه گفته شد ما در افعال اختیاریه خودمان که معمولا با تفکر و تروی برای رفع احتیاجات وجودی انجام میدهیم غایت و غرض داریم که باوی نقص خود را تکمیل مینمائیم ــ میخوریم برای اینکه سیری‌را بجای‌گرسنگی بگذاریم، میخوابیم برای اینکه بیاسائیم، راه میرویم برای اینکه بمقصد برسیم و...

ولی آیا[۷] همهٔ کارهای اختیاری ما همین خاصه را دارند یا اینکه کارهای اختیاری بسیاری داریم کـه از راه گزاف انجام میگیرد و در دنباله آنها غایتی یافت نمیشود مانند بـازیها و حرکات بیهوده کودکان مانند بازیهائی که از روی عادت با سر و صورت ودست میکنیم و مانند نفسهائی که بیفکر میکشیم و جز آنها؟ و آیا در غیر مورد افعال اختیاریه، اینهمه کارهای بیشمار که در جهان هستی ودر گاهواره طبیعت انجام میگیرد در حالیکه کمترین شعوری در آنها سراغ گرفته نشده باز هم غایت دارند؟ و آیا خدای جهانیان در آفرینش جهان غایت داشته و دارد؟ پاسخ این پرسشهای سه‌گانه مثبت است واینك توضیح میدهیم:

۷ــ قبلا گفتیم که موضوع تقسیم علت بعلل چهارگانه معروف؛ اولین‌بار از طرف ارسطو بیان شده و گفتیم که قدر متیقن است که اگر فاعل را انسان یا وجودی شبیه به‌انسان بدانیم که دارای حالاتی شبیه به‌حالات انسان بوده باشد و فعل را نیز از نوع تصرف در ماده خارجی بدانیم موضوع علل چهارگانه قابل تصدیق است. در اینجا سه سؤال مهم راجع بعلت غائی پیش میآید یکی راجع بخود انسان و دیگری راجع به‌طبیعت بیروح و دیگری راجع به‌مبدأ کل و صانع کل. سؤال اول اینست که انسان بسیاری از افعال ارادی و اختیاری خود را انجام میدهد که عبث و لغو است مانند بازی با ریش و انگشتان که هیچ سود و غایتی را دربر ندارد پس چگونه میتوان گفت جمیع افعال ارادی و اختیاری انسان بغاطی غایتی انجام میگیرد؟ سؤال دوم اینست که در طبیعت بیجان یعنی موادی که احساس و ادراك ندارند مانند جمادات و نباتات، فرض علت غائی چگونه قابل تصور است؟ سؤال سوم اینست که مبدأ کل و صانع کل که فعلش از نوع تصرف در مـاده نیست بلکـه تمام ماسوا از ماده و غیر ماده با نظام محفوظ و مرتبی که دارند فعل او بشمار میروند غایتی دارد؟ در متن بهر سه سؤال مشروحاً پاسخ داده شده است.

(۱)

درمورد کارهای بیهوده و گزاف با تأمل کمی میتوان بغایت و آرمان پی برد زیرا لزوم نداردکه هرغایت غایت اجتماعی و بافکر تفصیلی که عقلای اجتماع بکار می‌بندند بوده باشد. بچه وکودك از راه زیادتی انرژی حرکت زیاد خـواسته واز شکـل حرکت یك التذاذ خیالی دارد واین خود غایتی است و همچنین ما در موارد عادیات خودمان بواسطه رسوخ صورت فعل در متخیله از صورت حرکت وکار مخصوص لذت‌میبریم واین خودغایتی‌است. وهمچنین در امثال نفس زدن و چشمك‌زدن، آسایش طبیعی میبابیم واین‌خود یك غایتی است. والبته کار اختیاری تنها شعور واراده لازم دارد نه فکر تفصیلی چنانکه ما با اختیار سخن میگوئیم در حالیکه نسبت بچیدن حرف پهلوی حرف، در کلمات و جمل اعمال فکر نمیکنیم. پس همه افعال اختیاریه غایت دارند.

(۲)

هرغایتی[۸] که ما از فعلی از افعال اختیار خود میخواهیم چیزی

۸ــ این قسمت مربوط به‌سؤال دومی است که قبلا در متن طرح شد و آن این بود: «آیا اینهمه کارهای بیشمار که در جهان هستی و در گاهواره طبیعت انجـام می‌گیرد در حالیکه کمترین شعوری در آنها سراغ گـرفته نمیشود غایت دارنـد؟». موضوع این سؤال اصل غائیت یا اصل علت غائی خوانده میشود و در حقیقت انسان میخواهد بفهمد که آیا طبیعت بیجان نیز مثل خود او همواره در تعقیب هدف است یا نیست؟ پاسخ باین سؤال امر آسانی نیست زیرا از یکطرف برای انسان مشکل بنظر می‌رسد که بتواند فعالیتهای طبیعت بیجان را برای رسیدن بهدف و نیل بغایت معین توجیه کند و از طرف دیگر انسان، هم‌آهنگیها و توافقهائی بین اجزاءطبیعت مشاهده میکند و فعالیتهای طبیعت را همواره تحت انتظام می‌بیند بطوریکه همواره نتیجهٔ این توافقها و هم‌آهنگیها هدفهای خاصی است و انسان نمیتواند بپذیرد که بدون آنکه در طبیعت هدف‌گیری شده باشد این توافقها و هم‌آهنگیها حاصل شده باشد. بعلاوه انسان در برخی موارد یا همه موارد طبیعت را در یك خط‌سیر تکاملی جهت‌داری مشاهده میکند و این خود دلیل است بر اینکه طبیعت بنقطه معینی متوجه است و سیر خود را برای رسیدن به‌آن نقطه آغاز میکند و ادامه میدهد.

فلاسفه در مقام پاسخ بایـن سؤال دو دسته شده‌اند. برخی اصل غـائیت را پذیرفته و برخی دیگر آن را نفی کرده‌اند. غالب حکماء الهی طرفدار اصل غائیت بشمار میروند ولی مادیین عموماً منکر آن هستند.

در میان فلاسفه قبل از میلاد مطابق نقل قدما دیمقراطیس و اناکساگلس منکر اصل علت غائی بوده‌اند. دیمقراطیس که ضمناً دارای نظریه اتمیسم نیز بوده مدعی ←

است که او را برای تأمین احتیاج وجودی میخواهیم گرسنه‌ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم، تشنه‌ایم و با نوشیدن آب سیراب‌شدن میطلبیم و همچنین یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل مینمائیم ساده‌تر بگوئیم نسبت غایت بما که فاعل هستیم نسبت کمال است بنقص.

و از همین راه ما طبق قانون تکامل عمومی خواهان کمال‌خود

← بوده که تکون جهان با همه انتظامی که امروز در آن مشاهده میشود در ابتدا بحسب اتفاق صورت گرفته باین ترتیب که ذرات آتمی که مبادی اصلی و سنگهای اولی کاخ اینجهانند روی خاصیت ذاتی خود در حرکت دائم بوده و در فضا پراکنده بوده‌اند و حرکاتی بدون نظم و ترتیب داشته‌اند و بحسب اتفاق (بدون هدف‌گیری) برخی با برخی دیگر تصادم کرده و مجتمع شده‌اند و به‌نسبت‌های معین با یکدیگر ترکیب شده‌اند و از اینجا مرکبات تشکیل یافته است. ذیمقراطیس منکر علت‌فاعلی و ضرورت علی و معلولی نبوده بلکه منکر علت غائی بوده است. مطابق نقل قدما ذیمقراطیس در تکون نبات و حیوان قائل باتفاق نبوده و اصل غائیت را در مورد این دو قبول داشته است.

انباذ قلس بطور دیگری تکون عالم را بلاغایت توجیه میکرده است بعقیده وی عناصر اولیه بسیطه عالم آب و هوا و خاك و آتش است و همه مرکبات از ترکیبات مختلف این چهار عنصرکه چهار طبع مختلف دارند تشکیل یافته‌اند و این ترکیبات گوناگون همه از روی اتفاق یعنی بدون هدف‌گیری صورت گرفته و هر مرکبی که بحسب اتفاق دارای ساختمانی محکم بوده باقی مانده و آنکه چنین نبوده فانی شده و در میان این مرکبات آندسته که بحسب اتفاق دارای خاصیت تولید مثل و تناسل شده‌اند مثل نباتات و حیوانات نوعشان باینوسیله محفوظ مانده و آندسته که فاقد این استعداد بوده و چنین اتفاقی برای آنها رخ نداده نتوانسته‌اند نوع خود را از این راه حفظ کنند.

و چون طبیعت گنجایش حفظ و نگهداری همه این انواع را نداشته تزاحم رخ داده و در این تزاحم و کشمکش روی ناموس «بقاءاصلح» آن نوع که بحسب اتفاق دارای تجهیزات کاملتری بوده و برای بقاء اصلح بوده باقی مانده و سایر انواع منقرض شده‌اند.

قبول و عدم قبول اصل غائیت در فرضیه تکون عالم و همچنین در فرضیه‌های جزئی مربوط بموجودات خاص تأثیر بسزائی دارد و شایدخواننده محترم‌واقف باشد که در زمینه تکون عالم و پیدایش جهان چه‌اندازه نظریه‌های مختلف ابراز شده و برخی از فرضیه‌های علماء جدید در اینزمینه مشابه است با فرضیه ذیمقراطیس و انباذقلس و ما البته در مقاله ۱۰ که جای اینمطلب است آنها را طرح خواهیم کرد در اینجا فقط بآنچه مربوط بقانون علیت است تحت عناوین ذیل بیان میکنیم و ضمناً مقدمه‌ای برای مطالب مقاله ۱۰ خواهد بود.

۱ــ رابطه غایت و شعور و ادراك.

۲ــ رابطه غایت وفعل.

۳ــ علت غائی و علت فاعلی. ←

هستیم واز این روی از فعالیتهای وجودی خود آنچه میتواندکمال مزبور را بوجودآورد و باآن مرتبط است در راه‌آن بمصرف‌رسانیده و آنرا بوجود آورده و کمال خود را میابیم. برای رسیدن بمکانی راه میرویم، برای بدست‌آوردن سیری دست و دهانرا بکار

← ۴ــ اصل تنظیم‌کننده.

غایت و شعور و ادراك

منکرین اصل غائیت ادله‌ای برای مدعای خود آورده‌اند. از جمله اینکه همانطوریکه در طبیعت برای حیات و صحت و کمال، نظامی هست برای نقص و فساد و موت نیز نظامی معین است و اگر نظام و انتظام دلیل براین است که طبیعت هدف دارد میبایست در مورد این امور نیز هدف داشته باشد و حال آنکه معنی ندارد که طبیعت فنا و زوال و فساد و بالاخره عدم را هدف قرار دهد. و از جمله، اینکه درطبیعت بی‌نظمیهائی احیانا مشاهده میشودکه با هدف‌گیری طبیعت ناسازگار است و از جمله، اینکه طبیعت دربرخی موارد دو اثر مختلف و متناقض از خود نشان‌میدهد که با هدف‌داری وی ناسازگار است. و عمده دلیلی که منکرین غائیت آورده‌اندابن است که غائیت و هدفداری از خواص معینه‌شعور و ادراك و اطلاع است و در موجودیکه فاقد شعور و اطلاع است توجه بهدف معنا ندارد. و چون طبیعت بیجان فاقد شعور است پس فاقد غایت است. پس تمام هدفها و غایاتیکه از انتظام طبیعت پیدا میشود بحسب تصادف و اتفاق است.

این اشکال همان شبهه ابتدائی‌است‌که بذهن همه‌کس میرسد وفلاسفهٔ منکرین غایت از دوهزار سال پیش این اشکال را با سایر اشکالاتیکه دربالا اشاره شد در کتب خود ذکر کرده‌اند.

اکنون ما باید در مورد افعال غائی موجودات ذیشعور که غائی بودن آنها مورد اتفاق همه است سیر و تقسیمی بعمل آوریم تا بلکه بتوانیم مناط حقیقی‌غائیت را بدست آوریم و بفهمیم که شعور و اطلاع از غایت در مناط غائیت دخالت دارد یا ندارد.

در افعالی که انسان برای غایتها و هدفهای معین انجام میدهد مثل آنکه غذا میخورد برای آنکه سیر شود، میخوابد برای آنکه بیاساید، در مسابقات شرکت میکند برای آنکه برتری خود را ثابت کند، کتاب میخواند برای آنکه از موضوع آگاه شود، و هزارها کار دیگر ... چندین خصوصیت هست:

۱ــ فاعل، انسان است.

۲ــ فاعل از کار خود و نتیجه کار خود اطلاع دارد.

۳ــ عامل اجرای کار، اراده است.

۴ــ فاعل از رسیدن به‌نتیجه کار لذت و از نرسیدن بآن رنج میبرد.

۵ــ فاعل متوجه بهدف است و در میان کارهائیکه از وی صحت صدور دارد کار معین را از آنجهت انتخاب میکند که معبر و وسیله رسیدن بهدف است.

۶ــ فاعل باینوسیله احتیاج خود را رفع و نقص خود را تکمیل میکند.

در انسان همه این امور با یکدیگر جمع است و همه این امور دخالت دارند. تا انسان یك فعل غائی را انجام میدهد. و حالا باید دید آنچه مناط غائیت است ←

میاندازیم... پس در حقیقت فعل خود را تبدیل بغایت (شکل کامل وجود خودمان) مینمائیم. واز این راه حقیقت غایت عبارت است از صورت کاملتر وجود هرچیزی که در راه تکامل افتاده صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل بوی نماید.

← چیست؟ و آیا همه این امور در مناط غائیت دخیل هستند و یا آنکه غائیت متقوم به‌بعضی از این امور است و برخی دیگر در غائیت دخیل نیستند بلکه خصوصیت انسان است که وجود بعضی دیگر را ایجاب میکند. برای کشف اینمنظور باید بیك تجربه ذهنی و خیالی که منطقیین نام آن را سبر و تقسیم گذاشته‌اند دست میزنیم.

اول فرض میکنیم که فاعل، انسان نیست ولی سایر جنبه‌ها از شعور و اراده و لذت و توجه بهدف و استکمال همه جمع است در اینجا بآسانی میفهمیم که انسان بودن فاعل در غائی بودن فعل دخالت ندارد و چنین فعلی البته غائی است هرچند فاعل آن، موجود دیگری غیر از انسان باشد.

برای مرتبه دوم فرض میکنیم که فاعل لذت و رنج نمیبرد ولی سایر جنبه‌ها محفوظ است در اینجا نیز بآسانی میفهمیم که باز فعل غائی است و وجود لذت و رنج در مناط غائی بودن دخیل نیست.

برای مرتبه سوم فرض میکنیم که عامل اجزاء اراده نیست یعنی آن موجود انسان یا غیر انسان که از غایت و وسیله آگاه و مطلع است و با آن غایت استکمال میکند بدون آنکه اراده کند و تصمیم بگیرد با یك نیروی داخلی طبیعی متوجه هدف میشود و از وسیله عبور میکند و خود را بهدف میرساند باز می‌بینیم که غائی‌بودن فعل محفوظ است.

برای مرتبه چهارم فرض میکنیم که توجه بهدف و حرکت بسوی او و استکمال هست ولی شعور و اطلاع نیست بازهم می‌بینیم که غائیت فعل محفوظ است و فعل برای آنهدف واقع شده.

ولی اگر فرض را عکس کنیم یعنی توجه به‌نقطه معین را که منجر بانتخاب وسیله میشود و همچنین استکمال فاعل را بگیریم و سایر جنبه‌ها را محفوظ نگهداریم خواهیم دید که غائیت محفوظ نمیماند پس از اینجا میفهمیم که آنچه در غائیت دخیل است فقط دو جنبه آخری است و چون این دو جنبه از یکدیگر در خارج منفك نمیشود میتوان گفت که هردو یکی است. و آنچه روح غائیت را تشکیل میدهد اینست که موجود متحول متکامل در یك جهت معین که همان جهت سیرکمالی خویش است سیرکند و فعالیتهایش همه مقدمه رسیدن بآن کمال واقع شود. و همانطوریکه در متن بیان شده: **حقیقت غایت عبارت است از صورت کاملتر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل بوی نماید.**

طرز هدف‌گیری در انسان یکی از مصادیق اصل غائیت و تعقیب هدف در طبیعت است آنچه در طبیعت حکمفرما است اصل تکامل است. این تکامل درموجودات بیروح و بیجان بنحوی و در حیوانات که دارای غرائز بیشمار هستند بنحو دیگر و در انسان که دارای هوش و عقل و ادراك مخصوص است بنحو دیگر صورت میگیرد. آنچه را که سایر موجودات بحکم طبیعت یا بحکم غریزه انجام میدهند انسان موظف است که در پرتو اندیشه و عقل و اراده انجام دهد طرز هدف‌گیری انسان باین‌نحو ←

واز این بیان روشن میشود که در جهان طبیعت کـه قانون تکامل عمومی حکمفرما است همه‌علل طبیعیه درکارها و فعالیتهای خود در واقع، غایت و آرمان را دارند و هرشکل کامل وجودی، علت غائی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد که علتش منظور داشته

---

* است که در پرتو هوش اندیشه، هدف کمالی خویش را تشخیص میدهد و میل و اشتیاقش نسبت باو تحریك میشود و آنگاه در اندیشه فرو میرود که بچه وسیلـه بآن مقصود برسد بهترین وسیله‌ای که بنظرش رسید اراده‌اش متوجه او میشود و آنرا انتخاب میکند و بسوی هدف میشتابد. در انسان کـار وسیله هدف است. وسیله واقع شدن کار در انسان باین نحو است که با تصور و اندیشه و میل بهدف و تصدیق بوسیله بودن وسیله، ارادهٔ وسیله تولید میشود و بالنتیجه وسیله ایجاد میشود. مثلا از تصور و اشتیاق بسیری و تصدیق باینکه دست درازکردن، وسیلهٔ اینهدف است اراده دست بردن بسوی غذا پیدا میشود روی اینجهت ما میگوئیم‌که دست‌بردن بسوی غذا «برای» سیرشدن انجام‌گرفت. حالا اگر فرض‌کنیم اینعمل‌نیز مثل هزاران هزار عمل دیگر که در وجود خود انسان و سایر حیوانات، مخفی از شعور انجام میپابد و همه وسیله سیر شدن یا مانند آنست انجام میگرفت و طبیعت آنـرا بعهـده عقـل و ادراك و اراده انسان واگـذار نکـرده بود آیا واقعـاً در آنصورت اینعمل غائی نبود؟! چه فرق است بین حرکت دست انسان و ترشحات غدد بزاق که برای کمك هضم انجام میپابد؟ چه‌فرقی هست بین جویدن غذا بوسیله دندان که با اراده و اطلاع انجام میگیرد با زیروروکردنهای متوالی معده که بهمین منظور صورت میگیرد؟ چـه‌فـرقـی هست بیـن حرکت دست بسوی غـذا و حرکت مخصوص لوله مری برای رساندن غذا از حلق بمعده؟

غایت و فعل

فعل وغایت نسبت بیکدیگر علیت متقابل دارند یعنی‌هم فعل علت غایت است و هم غایت؛ علت فعل، ولی این‌علیت متقابل ازقبیل دورکه امری محال‌است نیست.

چنانکه قبلا تحقیق شد معنای علیت صرفا این نیست که دو چیز دائماً متعاقب یا مقارن یکدیگر پیدا شوند. رابطه علیت، یك رابطه واقعی است بین وجود علت و وجود معلول، باینمعنی که وجود معلول ناشی از وجود علت و متکی بعلت است. و قدر متیقن اینست که در مورد هرعلت و معلولی این قضیه صادق است که اگر علت وجود نمیداشت معلول وجود پیدا نمیکرد ولی هرگز صادق نیست که اگـر معلول وجود پیدا نمیکرد علت وجود پیدا نمیکرد یعنی معلول در وجود و واقعیت خود وابسته و نیازمند بعلت است ولـی علت در وجـود و واقعیت خود مستقل و بی‌نیاز از معلول است.

حالا باید ببینیم که علیت متقابل و نیازمندی متقابل که بین فعل و غایت هست چگونه است؟ در اینکـه فعل علت و شرط وجود غایت است شك و تردیدی نیست زیرا مسلماً اگر فعل وجود پیدا نکند غایت وجود پیدا نمیکند مثلا اگر انسان غذا نخورد سیر نمیشود و اگر سنگی که از بالا بپائین حرکت میکند مسافت بین راه را طی نکند بمرکز نمیرسد. پس علیت و دخالت فعل در وجود غایت بطور واضح محرز است و منکرین غایت نیز آن را قبول دارند. ولی علیت و دخالت غایت —

است والبته مفهوم منظور داشتن در اینجا «بفکر افتادن و بخاطر سپردن» نیست بلکه رابطه مخصوص واقعی است که میان ناقص‌و کامل بوده و ناقص را بسوی کامل رهبری نموده و میراند وغایت فکری نیز در افعال اختیاریه ما یکی از مصادیق این حقیقت است.

← در وجود فعل باین‌نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخر است از وجود فعل علت وجود فعل باشد زیرا این محال و ممتنع است بلکه باین‌نحو است که وجود غایت در مرتبهٔ وجود فاعل، علت وجود فعل است و بعبارت دیگر توجه فاعل بغایت علت وجود فعل است و اگر این توجه و میل بغایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمیکرد مثلا انسانی که غذا میخورد برای آنکه سیر بشود اول بجانب سیرشدن متوجه میشود و بطرف سیر شدن حرکت میکند و غذا خوردن از آنجهت وجود پیدا میکند که وسیله سیرشدن و معبر سیر شدن است و بعبارت دیگر مسافتی است که انسان باید طی‌کند تا بسیر شدن برسد و همچنین سنگی‌که از بالا بطرف مرکز زمین میآید متمایل و متوجه بمرکز زمین است (خواه آنکه مبدأ میل در سنگ باشد یا در زمین) و مسافت بین راه را از آنجهت طی میکند که بمرکز زمین جذب شود و اگر این جذب و انجذاب بین سنگ و مرکز زمین که نتیجه‌اش رسیدن سنگ بزمین است نبود وبعبارت دیگر اگرتوجه سنگ بمرکززمین‌نبود مسافت بین راه طی نمیشد پس همانطوریکه صادق است که اگر طی مسافت بین راه نباشد رسیدن بمرکز محقق نمیشود ایضاً صحیح است که اگر رسیدن بمرکز نباشد طی مسافت بین راه وجود نمی‌یابد یعنی بین این دو، علیت متقابل برقرار است.

علت غائی و علت فاعلی

ممکن است که این تصور برای بعضی پیش آید که فرض علت غائی با فرض علت فاعلی منافی است (چنانکه این توهم برای برخی پیش آمده) زیرا علت فاعلی همان است که وجود دهنده معلول است و بدیهی است که یك شیء نمیتواند دوعلت وجـود دهنـده داشته باشد یعنی هم وجودش معلول علت فاعلی باشد و هم معلول علت غائی.

پاسخ این توهم از آنچه قبلا در مقام بیان رابطه فعل و غایت گفتیم معلوم شد زیرا معلوم شد که تأثیر علت غائی و علت فاعلی در عرض یکدیگر نیست که منافی با یکدیگر باشد بلکه در طول یکدیگر است و علت غائی مکمل علت فاعلی است یعنی‌علت فاعلی قطع‌نظر از علت‌غائی فاعل بالقوه است نه‌بالفعل و ناقص است نه کامل و با علت غـائـی است که فاعل تمـام و علت تامه میشود. حکماء گفته‌اند که علت غائی مکمل فاعلیت فاعل است و این دو در یکدیگر متدرجند.

سخیف‌تر از این اشکال اینست که بگوئیم چون اصل غائیت مستلزم انتخاب وسیله است پس مستلزم اختیار است و چون اختیار منافی با جبر و ضرورت علی و معلولی است پس اصل غائیت منافی با ضرورت علی و معلولی است و از طرف دیگر اصل ضرورت علی و معلولی پایه نظام قطعی موجودات است پس اصل غائیت منافی با نظام قطعی موجودات است.

پاسخ این اشکال نیز از آنچه در مقاله ۸ و این مقاله گفته شد روشن است و ما ثابت کردیم که اختیار در انسان منافی با ضرورت علی ومعلولی نیست بلکه ثابت —

از این روی که موجودات این جهان فعل خداوند آفریدگار میباشند و هر واحد از آنها غایتی دارد پس فعل خدای پاك نیز بی‌غایت نخواهد بود. ولی این غایت، تنها برای فعل، غـایت شمرده میشود یعنی غایت آفرینش است نه‌غایت آفریدگار. زیرا

← کردیم که نفی ضرورت علی و معلولی منافی با اختیار و آزادی انسان است تا چه رسد بنوع انتخاب و اختیاری که طبیعت در سیر تکاملی خویش میکند.

بنابر اصل غائیت نظام قطعی علی و معلولی موجودات، صورت کاملتری بخود میگیرد زیرا ما اگر در قانون علیت تنها علت فاعلی را دخیل بدانیم یعنی علل فاعلیه را بلاغایت و بلاهدف بدانیم هرچند موجودات همه با یکدیگر مرتبط و متصل خواهند بود ولی روابط منحصر خواهد بود بروابطی که بین هر فعل و فاعل بلاواسطه خودش هست ولی بنا بر اصل غائیت علاوه بر رابطه‌ایکه همواره بین فعل و فاعل هست یك رابطه خاصی نیز بین هر فاعل و نتیجه فعل هست و مثل اینستکه یك نوع جذب و انجذابی بین این دو برقرار است و بعبارت دیگر بنا بر انکار اصل علت غائی یگانه چیزیکه حوادث را بجلو میبرد رابطه‌ای است که بین حوادث حاضر و بین حوادث گذشته است و این حوادث گذشته است که در پشت‌سر این حوادث واقع شده‌اند و آنها را ازعقب میرانند ولی بنا بر اصل غائیت حوادث آینده نیز بنحوی دخالت دارند و مثل اینست که از جلو؛ این حوادث را میکشند. البته بنا بر قبول اصل غائیت (که چاره‌ئی از قبولش نیست) یك مسئله دیگر پیدا میشود و آن اینکه آیا سلسله غایات متناهی است یا غیرمتناهی و بعبارت دیگر آیا همانطوریکه سلسله علل (علل فاعلی) منتهی میشود بعلت بالذات و علة‌العلل، سلسله غایات نیز منتهی میشود. بغایت بالذات و غایة‌الغایات یا نه؟ و بنابر فرض دوم آیا غایة‌الغایات همواره همراه همه غایات نامتناهی است یا نه؟ حل این مسئله را از مقاله ۱۴ باید بخواهیم.

اصل تنظیم کننده

مطابق آنچه قبلا گفتیم حقیقت غائیت متقوم باینست که علت توجه بغـایت داشته باشد و برای رسیدن بغایت راه و مسافتی را طی کند و وسیله را که همان فعل و کار است بکار ببرد و گفتیم که غائیت متقوم بشعور و اطلاع فاعل از غایت نیست.

در اینجا یك سؤال باقی میماند و آن اینست که اگر فرض کنیم که در طبیعت خاصیت ذاتی هر ماده‌ای توجه بغایت خاص است و همان توجه بغایت خاص حرکت آن ماده را تنظیم و تعیین میکند و آنرا در جهت معین بحرکت می‌آورد و آن ماده نیز همواره در همان جهت معین بحرکت خویش ادامه میدهد البته مطلب تمام است و حال آنکه آنچه در طبیعت مشاهده میشود غیر از این است در طبیعت انتظامات و توافقها و هم‌آهنگیها بین اجزاء طبیعت دیده میشود که همواره منجر بهدف معین میشود در طبیعت موجوداتی مشاهده میشود که از میلیاردها جزء مادی ترکیب یافته‌اند ومجموعا یك واحد را تشکیل داده‌اند و در یك خط‌سیر تکاملی سیر می‌کنند و همواره بنفع بقاء خود فعالیتها میکنند و مواد داخلی و مواد خارجی را بطرزهای عجیب و حیرت‌آوری استخدام میکنند چنانکه از مطالعه عالم نباتات و حیوانات پیدا است. تنهـا ←

غایت فاعل بمعنائی که اثبات کردیم کمالی است که نقص فاعل را ترمیم مینماید و برای خدای آفریدگار نقص نمیتوان فرض‌کرد.

آری فلسفه عالیه در مورد آفریدگار بیك معنی باریکتر که از سطح این بحث بالاتر است غرض و غایتی اثبات میکند.

از بررسی حقیقت غایت دو نظریه ذیل استنتاج میشود:

۱ــ در جهان هستی اتفاق وجود ندارد.

۲ــ بخت خوب یا بد (شانس) موهوم و بی‌حقیقت است.

اتفاق

ما میگوئیم سال گذشته بار درختان خوب بود و کمك شایانی باقتصاد ما میکرد ولی اتفاقاً سرمای آخر بهار یا تگـرگ اول تابستان محصول سردرخت را ازمیان برده، برشد اقتصاد لطمه‌زد.

→ مطالعه یك برگ از برگهای درختان سبز کافی است که یك دفتر از این تشکیلات و انتظامات را بما نشان بدهد در مواردیکه طبیعت با هزارها هزار اقسام فعـالیت نسبت متساوی دارد فقط آن فعالیت را بخرج میدهد که وی را بمقصد و هدف معین میرساند. و از طرفی ثابت شده که روابط فیزیکی و مکانیکی اجزاء سـاده کافی نیست که حرکت موجوداتی را که در خط‌سیر تکاملی حرکت میکنند توجیه کند و این اعمال هدفی غالباً در وجود حیوانات نیز مخفی از شعور و از اراده آنها انجام میپابد. توافق و هم‌آهنگیهائی که در وجود نباتات وحیوانات است با روابط مکانیکی که اجزاء آنها را بمنزله یك دستگاه ماشین فرض کنیم قابل توجیه نیست. چنانکه در علوم امروز ثابت و مبرهن شده است. علیهذا مبدأ این توافق وهم‌آهنگی بین اجزاء مختلف طبیعت چیست؟ و چرا یك مجموعه از ذرات واحدی را تشکیل میدهند و آن واحد یك سیر تکاملی را آغاز میکند؟ و بعبارت دیگر این توجه بهدف بین مجموعـه‌های مختلف که ما در طبیعت می‌بینیم از کجا پیدا میشود؟ و از چه راهی قابل توجیه است؟ زیرا نه خود طبیعت شاعر است و نه این هدفها مقتضای ذات هر واحـد از اجزاء این مجموعه‌ها است.

پاسخ این سؤال را در مقاله‌های آینده خواهیم داد. در اینجا همینقـدر اشاره میکنم که همین جهت است که فلاسفه را مجبور کرده است که بیك اصل تنظیم‌کننده اعتراف کنند و برای تمام جهان یك حیات کلی قائل شوند که او بمنزلهٔ جان جهان و جهان همچون بدن او است و این جهت بالاخره ما را مذعن میکند که بیك تدبیر عامی در سراسر جهان قائل شویم. چیزیکه هست طرز این تدبیر عام و تنظیم عام را با تدبیرهای بشری در مصنوعات خود نمیتوان قیاس‌گرفت بحث کلی این تدبیر عام را با توجـه بفرضیه‌ها و نظریه‌هـائی که مادیین و غیرمادیین در اینزمینـه اظهار داشته‌اند و با توجه بآنچـه متکلمین یا سایر کسانیکه فوری در علم الهی ندارد اظهار داشته و با وضع و مصنوع بشری قیاس گرفته‌اند و در مقاله‌های آینده خواهد آمد.

همچنین میگوئیم امروز بامدادان برای خریدن حوائج خانه ببازار میرفتم اتفاقاً با فلان دوستم برخورد نمودم و فلان‌گزارش را بمن داد.

و همچنین میگوئیم بااتومبیل از تهران ساعت نـه بسوی قزوین رهسپار شدیم و بنا بود تاساعت دوازده برسیم ولی اتفاقاً میان راه ماشین عیب کرده، یکساعت ما را لنگ نمود.

و همچنین میگوئیم چند سال پیش اوضاع اقتصادی وآرامش کشورها بد نبود و مردم دست باصلاحاتی زده بودند اتفاقاً جنگ جهانی دوم پیش آمده، نظام موجود زندگی را بهم زد.

در این مثالها و صدها مثال دیگر اگر کنجکاوی کنیم‌خواهیم دید حوادثی که بآنها نام اتفاق و اتفاقی داده‌ایم (در مثال ۱ سرما و تأثیر او، در مثال ۲ ملاقات دوست و گزارش آن، در مثال ۳ عیب کردن و لنگ شدن ماشین، در مثال ۴ حدوث جنگ جهانی و آثار آن) نمیخواهیم بگوئیم علت فاعلی نداشت و فعل بی‌فاعل بوجود آمده زیرا علت فاعلی هریك از حوادث در مثالهای مزبوره پهلوی خود حادثه معلوم است.

بلکه میخواهیم بگوئیم حادثه اتفاقی در هریك از مثالهـا ارتباطی بعلل و عواملی که در مثال ذکر شده نداشته، از جریان آنها پیش‌بینی نمیشد. مثلا در مثال محصول و سرما (مثال ۱) طبیعت درختهای میوه و سبز شدن بهاری و شکوفه باز کردن و بار نگاهداشتن و بواسطه تغذیه میوه را بزرگ نمودن و بالاخره این مجموعه، این غایت را (سرما و از میان رفتن میوه) در دنبال خود نداشت و پیش‌بینی نمیشد پس حـادثـه اتفاقی غایتی است که بدون ارتباط بفاعل و بی‌اقتضای فاعل در دنبال کار بیاید.

و از این‌جا است که در جاهائی که ارتباط فاعل و فعـل و غایت درست است نمیشود دعوی اتفاق نمود. مثلا درست نیست بگوئیم: همه پله‌های نردبان را بالا رفتم اتفاقاً ببام رسیدم؛ هرچه آب در حوض بود بیرون کشیدیم اتفاقاً حوض خالی شد، سنگی از دیوار جدا شده و پائین آمد و اتفاقاً بزمین رسید.

و با تأمل دراین‌بیانات دستگیر میشودکه درمورد اتفاق، باید سلسله‌ای از علل، معلول خود را بوجود آورند و یکرشته دیگری

از علل نیز معلول دیگری را موجود سازند و بواسطه برخوردی که میانشان پیدا میشود سلسله دوم در مجرای سلسله اول تصرف و تأثیری موافق یا مخالف انجام دهند که بـاسلسله اول ارتبـاط نداشته باشد.

از رویهمرفته سخنان گذشته دستگیر میشود کـه: (اتفاق، پیدا شدن غایتی است که ارتباط بفاعل یا فعل نداشته باشد) و از این بیان میتوان فهمید که مادیین در تشخیص مفهوم اتفاق‌راه خطا پیموده‌اند.

اینان گاهی که در قانون علت و معلول سخن میرانند می‌گویند پیدایش و پیشرفت علوم بثبوت رسانیده که قانون علت و معلول ثابت بوده، اتفاقی در کار نیست و گـاهـی که از غایات آفرینش سخن بمیان میآید از ریشه منکر شده و میگویند هـر موجودی که با جهازهای مخصوصی از قوی و اعضاء مجهز شده نه‌برای اینست که منافع و نتایج آنها در وجودش منظور بوده بلکه چون ابزار مخصوص را داشته راهی که موافق آنها است می‌پیماید و نتیجه این دو سخن اینست که اتفاق را وقتی که نفی کرده‌اند بمعنی نفی علت مادی و وقتیکه اثبات کرده‌اند بمعنی نفی علت فاعلی (یا نفی علت غائی) گرفته‌اند.

و روشن‌تر از همه اینکه در نکوهش متافیزیك میگویند که طرفداران متافیزیك جهان را اتفاقی و مخلوق از عدم میدانند (یعنی بی‌علت مادی سابق) و همچنین خدا راموجود اتفاقی‌میدانند (یعنی بی‌علت فاعلی) و همچنین اعتقاد بمعجزه، قول باتفاق و استثنا است (یعنی نقض کلیت قانون علت و معلول) و همچنین اثبات اختیار در افعال افراد، مستلزم اثبات اتفاق میباشد (یعنی نفی جبر علت). چنانکه از این سخنان پراکنده که نشان دادیـم پیدا است این گروه از اسم اتفاق معنی حقیقی او را (غایت غیر مرتبط بعلت فاعلی) گرفته و معنی دیگر (فعل بی‌فاعل یا ماده) بوی داده‌اند و باین اندازه نیز نساخته و متافیزیك را با قول بوجود اتفاق متهم داشته و این نسبت ناروا را داده‌اند بااینکه بگواهی مثالهائی که صدها امثال آنها در مطالب علمی و فلسفی و محـاورات روزانه از ایـن گـروه سر میزند صددرصد مثبت

وجود اتفاق میباشند!!

بهر حال شبهه‌ای که دامن‌گیر مادیین گردیده اینست که: حوادث عمومی که با همدیگر جور آمده و توافق نشان میدهند مانند دارا بودن کره زمین بمواد و حوادثی زمینی و فعل و انفعال‌های جوی مانند حوادث آسمانی و فصول اربعه و دوری و نزدیکی و سایر اوضاع زمین نسبت بخورشید و ستارگان که یک رشته حوادث منظم و مرتبط بهم نتیجه میدهد و در نتیجه انواع موجودات زمینی از نبات و حیوان و انسان استفاده‌های شایانی در بقای خود از آنها مینمایند و همچنین تجهیزاتی که انواع این موجودات در ساختمان موجود خود داشته و بواسطه آنها تصرفاتی در مواد خارجی نموده و افعالی بنفع بقای خود انجام میدهند و بالاخره همه توافق‌هائی که در نظام طبیعت مشهود بوده و با بقای انواع موجودات وفق داده و با نفع آنها تطابق میدهد از غیر راه غایت‌گیری و با فرضیه‌های علوم طبیعی از قبیل تنازع بقاء، غلبه قوی و تبعیت محیط و جز آنها قابل توضیح بوده و نیازی بدستگاه غایت در آفرینش نیست.

بچه دلیل میتوان گفت و از چه راه بگوئیم که جهان پهناور هستی با نظام شگفت‌آور خودش از برای انسان آفریده شده و یا اینکه جهان باستثناء انسان برای حیوانات دیگر بوجود آمده است و همچنین...

بلکه از روی فرضیه‌های علمی، جهان هستی تودهٔ انبوهی است از انرژی که باتراکم گروهی از خود اجزای اتمی ماده را بوجود آورده و با ترکیب اجزاء اتمی عناصر را و با ترکیب عناصر، اجسام بیشماری را تهیه نموده و با حرکت و تحول عمومی پیوسته صور و خواص آنها در تغییر میباشد. آنگاه هر پدیده‌ای که اجزاء ساختمانش یا خواص آنها باهم وفق نمیدهد یا باخارج از خود و قویتر از خود برخورد میکند بزودی از میان میرود و پدیده‌هائی که قابل بقا و خالی از معارضه میباشند به زندگی خود با تناسل‌یابی تناسل ادامه میدهد. بااینهمه اینها نیز از تأثیر محیط بر کنار نبوده و تدریجاً تحولاتی در ساختمان یا خواص خود گرفته بامحیط سازش مینمایند چنانکه شواهد

زیادی برای اثبات این نظر از کتب طبیعی میتوان بدست آورد.

گذشته از این، با استقراء، پدیدهائی میتوان پیدا کـرد که سودی برای آنها متصور نیست که غایت خلقت آنها قرار بگیرد مانند روده اعور و برخی از غدههائی که در بدن انسان درست میشود و مانند پستان مرد و مانند پرده میان انگشتان برخی مرغان غیرآبی و جزءآنها.

پاسخ این شبهه اینست که ما بی‌اینکه در اجزای این بیان خورده‌گیری نمائیم با تسلیم همه این سخنان سه‌اصل مسلم علمی زیرین را یادآوری مینمائیم:

۱ــ جهان هستی بواسطه ارتباط و تاثیری که همه اجزایش در همه اجزایش دارد یکواحد حقیقی را تشکیل میدهد.

۲ــ فعالیت‌های تویهم پیچیده این واحد روی یك نظام مرتبی است که هیچگونه استثنائی در وی نیست (قانون علت و معلول).

۳ــ این جهان با نظام مخصوص خویش پیوسته در تحول بوده و رو بتکامل میرود.

با در نظـر گرفتن سه اصل نامبرده و با بیانی که در مفهوم غایت کردیم آیا در مورد هر حادثه‌ای که بنفع برخی از موجودات تمام میشود نباید گفت که این پدیده در چینش سلسلهٔ علل هردو طرف که بالاخره بیك واحد برمیگردند منظور بوده و از همانجا صفت ضرورت بآن داده شده چنانکه قبلا اشاره شد (درین بیان، مراد منظور بودن تصوری و فکری نیست بلکه مراد غایت کمالی و جبری است) و آیا جز این راهی هست؟

و آیا در موجوداتی که هریك از آنها باساختمان مخصوص و ابزار ویژه وجودی، بسوی کمالات مناسب خودشان رهسپار می‌شوند نباید گفت که آنها برای کسب این کمالات باخصوصیات وجودی مناسب آنها تجهیز شده‌اند؟

و آیا در مورد پدیده‌هائی که بواسطه تراکیب نـاجور یـا متناقض از میان میروند نباید گفت که آنها مقدمه وجود و لازمه پیدایش موجودات کاملتر دیگری میباشند و بنابراین غایت و فائده وجود این پدیده‌ها همان غایت و فائده وجود کاملترشان میباشد زیرا تااینها موجود نشده و از خمیرهٔ وجود کاملتر جدا

نشوند وجود کاملتر پیدا نمیشود؟

مثل اینگونه پدیده‌ها مثل خراطه‌ایست که از دهانه رنده‌نجار کنار ریخته، و در نتیجه، از چوب ناهموار یك دری درست بوجود میآید چه چوب ناهموار صلاحیت پیدا کردن شکل در را نخواهد داشت مگر با تباه شدن مقداری از ماده آن.

مثال دیگر: طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك انقلاب خونین اجتماعی را بااینکه هزاران فجائع و حوادث ناگوار را در بر می‌گیرد برای استقرار رژیم سوسیالیستی یا کمونیستی که اجتماع کامل معرفی میشود تجویز، بلکه ایجاب میکنند و البته غایت وی نیز همان آرمان و غایت اجتماع کامل میباشد.

گذشته از این؛ بخش دوم اشکال (پدیده‌هائی یافت میشود که بیفایده هستند) مغالطه‌ای است که در وی از «نمیدانم» «نیست» نتیجه‌گرفته شده، آنچه مسلم است اینست که برای این گونه پدیده‌ها تا کنون فایده‌ای کشف نشده و این جز اینست که اینها در واقع نیز فایده ندارند. علاوه باینکه ممکنست‌آیندهٔ علم، فوایدی برای آنها کشف نماید.

بخت خوب و بد

ما هریك از کارهای خود را برای آرمان و غایتی که در نظرمان مشخص هست انجام میدهیم و از طرفی از روی قریحهٔ مسامحه که در زندگی داریم پیوسته «غالب» را بجای «دائم» و «کلی» میگذاریم و از طرف دیگر البته برای رسیدن بهرمقصدی بحسب «غالب» راهی ویژه وجود دارد و آن همان کار و فعالیتی است که انسان را بآرمان و غرضی که در پایانش مشخص بوده و قرار گرفته میرساند. مثلا برای رسیدن بآب در زمین خشك، کندن چاه لازم است و برای رسیدن بسرمنزل، پیمودن راه میخواهد و برای بردن سود، باید داد و ستد نمود و...

پایان هر یك از این راهها غایت و آرمان خود آن میباشد. غایت کندن چاه، رسیدن به‌آب و غایت پیمودن راه؛ رسیدن بسرمنزل‌مقصود و غایت داد و ستد، بردن سود میباشد. همه اینها بحسب غلبه وقوع.

اکنون اگر کسی چاهی‌کند و بگنجی رسید و یا بسنگی مصادف شد که رنج او را بیهوده ساخت و یاکسی در یکمعامله کوچکی بجای هزار ریال سود صدهزار ریال سود برد و یا همه ثروت خود را بزیان گذاشت و همچنین... درین‌گونه موارد غایتی پیش آمده که غایت فعل و معلول کار نبوده و چون برای هر حادثه علتی اثبات مینمائیم طبعاً در همین جا نیز علتی مجهول‌الهویه اثبات میکنیم (بخت خوش و بخت بد یا بخت سیاه و بخت سفید).

و ازین روی کسی را که در تلاش عادی خود یا بی‌کوچکترین تلاش باغایتها و پیش‌آمدهای شیرینی روبرو میشود خوش‌بخت مینامیم و کسی را که پی در پی با حوادث تلخ و ناگواری روبرو میشود بدبخت میشماریم.

و در آثار گذشتگان از برای این موجود خرافی؛ اندام مخصوص و در خصوص وی افسانه‌های بسیاری یافت میشود و هنوز هم که هنوز است بخت در پیش‌آمدها و کارهای روزانه بشر دخالتهای مستقیم و غیرمستقیم بسیار دارد.

ولی وقتیکه باریك‌بینی کرده و بمحاسبه علل اینگونه‌حوادث پردازیم باشتباه خود پی‌برده، خواهیم فهمیدکه علت پیدایش این موضوع خرافی‌این بوده‌که ما «دائم» را بجای «غالب» گذاشته‌ایم. کندن چاه ۵۰ متری پیوسته انسان را بآب نمیرساند (که درنتیجه اگر بآب نرسید بدبختی و اگر به‌گنج رسید خوشبختی بوده باشد) بلکه گاهی بآب میرساندکه درپنجاه‌متری سطح‌زمین آب‌موجودبوده باشد. چیزی که هست کندن چاه پنجاه‌متری همیشه انسان را بهمان چیزی که در پنجاه متری سطح واقع است میرساند. اگر آب است آب و اگر گنج است گنج و اگر سنگ است سنگ. و این دائمی است.

و البته موقعی که کندن چاه بگنج هدایت کرده از اینجهت بوده که در پنجاه متری سطح زمین گنج وجود داشته و بابرداشتن خاك که روی او را پوشانیده بود گنج پوشیده پیدا شده و این علل و شرایط جز این، نتیجه نداشته است.

در همه موارد بخت سفید و بخت سیاه نمیتوانیم حادثه‌ای را پیدا کنیم که اثر مستقیم علل و شرایطی که در محل واقعه تراکم

نموده‌اند، نباشد و غایتی نمیتوانیم بیابیم که ارتبـاط ذاتی با اسباب و قوای حاضره و فعاله پیدا نکند.

مسائلی که در این مقاله اثبات گردیده بشرح زیر است:

۱ــ هر حادثه زمانی نیازمندبعلت میباشد وباتعبیر عمومی‌تر هر ممکن محتاج بعلت است.

۲ــ چنانکه وجود علت، علت وجـود معلول است عدم علت؛ نیز علت عدم معلول است.

۳ــ وجـود معلول با علت خود رابطه‌ای دارد که با هیچ چیز غیر او ندارد.

۴ــ علتی که نسبتش با دو چیز متساوی بوده باشد نمیتواند یکی از آن‌دوتا را تخصیص بوجود دهد و همچنین یکی از آندوتا نیز نمیتواند باچنین علتی بوجود اختصاص یابد.

۵ــ اختیار بمعنای ایجاد گزافی تحقق ندارد.

۶ــ علت دوقسم است: علت تامه و علت ناقصه.

۷ــ احتیاج معلول به علت از جهت امکان اوست نه از جهت حدوث و سابقه عدم.

۸ــ علیت و معلولیت دوری محال است.

۹ــ وجود علت تامه از وجود معلول خود قویتر است.

۱۰ــ علت برمعلول خود متقدم است و معلول از آن متأخر.

۱۱ــ استقلال و تمامیت وجودی معلـول همان استقـلال و تمامیت وجودی علت است.

۱۲ــ سلسله علت تامه معلولی نمیتواند تا لانهایت بـرود.

۱۳ــ دو علت مستقله یك معلول را نمیشود ایجاد کند چنانکه یك علت دومعلول مستقل را.

۱۴ــ علت بچهـار قسم منقسم میشود ــ علت فاعلـی، علت غائی، علت مادی، علت صوری.

۱۵ــ هیچ معلولی بی‌علت فاعلی نخواهد بود.

۱۶ــ هر معلول مادی علت مادی میخواهد.

۱۷ــ مادهٔ دیگری بسیطتر از ماده جسمانی باید اثبات کرد.

۱۸ــ هرمعلول مادی علت صوری میخواهد.

۱۹ـ هیچ معلولی بی‌علت غائی نخواهد بود.
۲۰ـ اتفاق و بخت وجود ندارد.

پایان